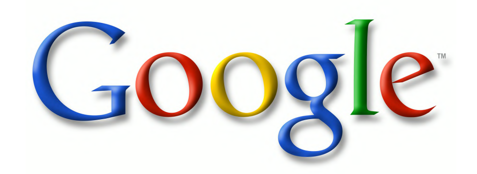
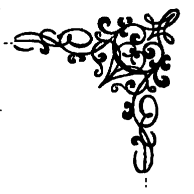





יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps CXIX
169
JOH XVII
17.





Die

Christologie des Neuen Testaments.

Ein biblisch-theologischer Versuch

von

Willibald Beyschlag,

Doctor der Theologie u. ord. Prof. an der Universität Halle.



Berlin.

Verlag von Ludwig Rauh.

1866.



[illegible] v. F. Nitzsch [illegible]

[illegible]

Halbe Luther. Halb dogm. Raisonnement.

[illegible]

Durch u. durch bleibt eine bedeutende Erscheinung. [illegible]

[illegible] Devotion gegen das Bibelwort, innige u. lebendige [illegible]

[illegible] Selbständigkeit der Forschung, [illegible] der [illegible]

Vollständigkeit in der Erschöpfung des exeges. Materials [illegible]

mit einer [illegible] u. bei aller Praecision [illegible]

Stellung, [illegible] Eigenschaften welche ihm ohne Zweifel [illegible]

[illegible]

[illegible] Eigenthümlichkeit [illegible]

[illegible], sondern durchgeführten Nachweis, daß der [illegible]

[illegible] der bloß moral. Göttlichkeit einerseits u.

[illegible] Gottheit andererseits Mittelglieder [illegible]

[illegible] einer [illegible] absolut. Einheit mit Gott

[illegible] potentiellen Absolutheit [illegible]: Gott selbst [illegible]

[illegible] eth. Entwickelung nicht ausschließlich [illegible]

[illegible], [illegible] keine ausschließl. eth. Qualität

[illegible] keine Unterscheidung [illegible] Ele-

menta einer bloß eth. oder einer [illegible]

metaphysischen Gottheit enthalten.

Berlin. Friedrich Nitzsch.

[illegible] Beryll. [illegible]

[illegible]: Euseb. VI, 33, der reale – aber nicht persönl. [illegible]

[illegible] Praeexistenz [illegible]

[illegible]

Die

Christologie des Neuen Testaments.

Ein biblisch-theologischer Versuch

von

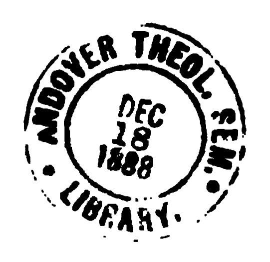
Willibald Beyschlag,

Doctor der Theologie u. ord. Prof. an der Universität Halle.

Berlin.

Verlag von Ludwig Rauh.

1866.


ANDOVER THEOL. SEM.
DEC
18
1888
LIBRARY.

Der

Hochwürdigen

theologischen Facultät zu Königsberg

als Zeichen ehrerbietigen Dankes

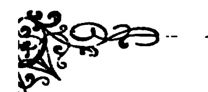
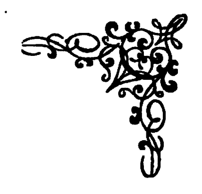
für den mir vor fünf Jahren honoris causa ertheilten theologischen Doctorgrad.



Vorwort.

Der Gedanke eine neutestamentliche Christologie zu schreiben lag mir in der Seele, seit ich zumerstenmal eine biblisch-theologische Vorlesung gehalten hatte, aber er wäre wohl von anderen älteren Entwürfen zurückgedrängt und jedenfalls einer viel bedächtigeren Ausführung vorbehalten worden ohne den Altenburger Kirchentag und das, was sich für mich an denselben geknüpft hat. Nun war ich gehalten in möglichster Bälde den guten Grund meiner dort geäußerten Anschauungen nachzuweisen, und wenn die nachstehende Arbeit wie ich nicht zweifle manche Spur davon trägt, daß sie in den spärlichen Mußestunden noch nicht eines vollen Jahres entstanden ist, so werden billige Beurtheiler (— ich werde ja doch auch solche finden —) mir die drängenden Umstände zu Gute rechnen. Ich hatte die Wahl entweder eine Streitschrift abzufassen, welche die Nichtigkeit der gegen mich erhobenen Anklagen bis ins Einzelne nachweisen, aber die positive Begründung meiner Ansichten nicht wesentlich eingehender, als es der Altenburger Vortrag selbst schon gethan, darlegen konnte, oder in fast unzulänglicher Zeit diese positive Begründung selbst auf dem Wege ausführlichen Schriftbeweises zu unternehmen. Da ich nicht sowohl für die mir widerfahrenen persönlichen Mißhandlungen Genugthuung suchte, als vielmehr die angeregte Sache in meiner und in der allgemeinen Erkenntniß zu fördern wünschte, so entschloß ich mich zu letzterem, und mußte nun freilich für meine erste größere theologische Arbeit, für die man sich eine freiere Muße ganz besonders wünschen mag, auf das nonum prematur in annum gar sehr verzichten.

Gern ließe ich's nun bei der mittelbaren Verantwortung meines Vortrags, wie sie in dieser selbständigen biblisch-theologischen Arbeit geschieht, bewenden. Als ich nach Vollendung derselben die gegen mich gerichteten Streitartikel wieder vornahm, empfand ich entschiedene Unlust auf dieselben zurückzukommen, und ich fragte mich ernstlich, ob ich mir dies unerquickliche Geschäft nicht ersparen und meine Zeit besseren Dingen zuwenden dürfe. Allein man kann nur übergehen, was selbst schon im Vorübergehen begriffen ist, und das sind die Angriffe und Verdächtigungen gegen mich noch

Die

Christologie des Neuen Testaments.

Ein biblisch-theologischer Versuch

von

Willibald Beyschlag,

Doctor der Theologie u. ord. Prof. an der Universität Halle.



Berlin.

Verlag von Ludwig Rauh.

1866.




Anders als zu Herrn Dr. Schenkel und seinen Parteigängern stehe ich zu Herrn Dr. Weiße, der in Nr. 52 der Prot. Kirchenzeitung von 1864 meinem Vortrag eine längere Besprechung gewidmet hat. Eine so große Kluft zwischen seiner und meiner Theologie gähnt, ich erkenne in ihm ohne Schwanken den wahrheitliebenden Mann, dem es lediglich um die Sache zu thun ist und mit dem ich ohne Bitterkeit in aller Achtung streiten könnte. Um so mehr beklage ich, daß Herr Dr. Weiße von einer bis zur Leidenschaft gesteigerten Selbstgewißheit sich zu einem Tone gegen mich hat bestimmen lassen, den er hoffentlich selbst in ruhigerer Stunde bedauert. Daß er gegen mich wie gegen die ganze theologische Richtung, zu der ich gehöre, wiederholt mit „Gedankenlosigkeit" um sich wirft, ist noch verzeihlich; einem Philosophen vom Fach liegt die Versuchung so nah sich für einen Generalpächter des Denkens zu halten, daß ihm das Nachdenken anderer gewöhnlicher Sterblichen leicht ohne Weiteres als Gedankenlosigkeit vorkommt. Schlimmer ist es, daß Herr Dr. Weiße keinen Anstand genommen hat, mich — den ihm persönlich vollkommen Unbekannten — sittlich zu verunglimpfen, indem er mir, lediglich auf Grund seiner Meinung, daß mein Vortrag Inconsequenzen enthalte, Mangel an Offenheit und Ueberzeugungstreue, „Kunstgriffe von zweifelhafter Redlichkeit" und Rücksichtnehmerei „auf die Machthaber im Staatskirchenthum" vorwirft. Hätte ich Rücksichten nehmen und Menschen gefallen wollen, dann hätte ich den Altenburger Vortrag nicht gehalten; aber gottlob ist, wie alle wissen die mich persönlich kennen, nichts meinem Wesen fremder als diplomatisches Reden oder Schweigen, und so darf ich Herrn Dr. Weiße antworten, daß diese Ausdeutung meines Vortrags, die ohnedies durch die Nachwehen, die derselbe für mich gehabt hat, eine lächerliche geworden ist, nicht mich, sondern ihren Erfinder verunehrt. Und wie steht es nun um den Stützpunkt dieser Verdächtigung, um den angeblichen Widerspruch zwischen meinen Prämissen und meinen Consequenzen? Herr Dr. Weiße legt sich die Prämissen meiner christologischen Ausführung, die Forderung einer wahrhaft menschlichen und geschichtlichen Betrachtung der Person Christi, anstatt im Sinne des positiven christlichen Glaubens unbedenklich im Sinne seiner eignen christlich temperirten Humanitätsreligion aus und findet sich dann im weiteren Verfolg meines Gedankengangs unliebsam enttäuscht. Anstatt sich nun zu sagen, daß er mich offenbar von Anbeginn mißverstanden haben müsse, fährt er los gegen die „Trugschlüsse", mittelst deren ich von jenen Prämissen aus gleichwohl zu positiv-christlichen Resultaten gelange. Besonders in zwei Hauptpunkten soll ich dergestalt meinen von ihm gebilligten Prämissen ungetreu geworden sein, in der Lehre von der Sündlosigkeit Jesu und in der Lehre vom Wunder. Ich bin im Stande ihm mit gutem Gewissen auf beides Rede zu stehen.

Nach Herrn Dr. Weiße ist die Sündlosigkeit etwas allgemein Men-

Die

Christologie des Neuen Testaments.

Ein biblisch-theologischer Versuch

von

Willibald Beyschlag,

Doctor der Theologie u. ord. Prof. an der Universität Halle.

Berlin.

Verlag von Ludwig Rauh.

1866.

Der

Hochwürdigen

theologischen Facultät zu Königsberg

als Zeichen ehrerbietigen Dankes

für den mir vor fünf Jahren honoris causa ertheilten

theologischen Doctorgrad.

spruches zu zeihen. Er nämlich hält auch behufs der Erlösung jenes relative allgemein weltgeschichtliche Wunder für ausreichend, denn „sein Glaube an einen persönlichen, der Menschheit auf jedem ihrer Schritte nahen und jedem der ihn nur wirklich sucht sich lebendig bezeugenden Gott ist ihm ein Hinderniß, in irgend einem Zeitpunkt der Weltgeschichte eine derartige Gottentfremdung des Menschengeschlechtes anzunehmen, wie sie hier (im Gleichniß von dem des Pfropfens bedürftigen Baume, des einer Zurückgewinnung bedürftigen Kindesherzens) vorausgesetzt wird." Nun ist es freilich nur consequent, denselben Pelagianismus, der im Leben des Einzelnen die Möglichkeit einer sündlosen Entwicklung und eigenkräftigen Erlösung statuirt auch auf das Leben der Menschheit als Ganzes anzuwenden und demgemäß auch vor Christus einen fortwährend und allgemeinhin offenen Verkehr zwischen Gott und Menschen zu statuiren; nur wird eine solche Weltanschauung zwar auf den Namen des Humanismus, nicht aber auf den des Christianismus Anspruch haben, denn dessen Losung ist „Niemand kommt zum Vater denn durch mich." Wenn Herr Dr. Weiße durch aprioristische Glaubensgründe gehindert ist in der vorchristlichen Weltgeschichte eine immer weiter fortschreitende und immer tiefer fressende Gottentfremdung anzuerkennen, die nachdem sie aller Reactionen des natürlichen Gottesbewußtseins gespottet, nur durch eine im vollen Sinne übernatürliche Heilsthat Gottes zu durchbrechen war, so ist mit ihm hierüber nicht wohl zu streiten. Wir andern, die wir auch an einen lebendigen persönlichen Gott glauben, der nie ferne gewesen von einem jeglichen seiner Werke und insonderheit seiner Menschenkinder, finden in diesem Glauben kein Hinderniß anzuerkennen was vor Augen liegt, das Abgekommensein der antiken Menschheit von diesem lebendigen Gott und ihr immer weiteres Abkommen von ihm bis zu jenen Zuständen, die der Apostel Römer 1 charakterisirt hat; wir finden es auch im Gedanken sehr wohl zu reimen, daß Gott seinerseits der Menschheit nie ferne wird, sondern mit den Erweisungen seiner weltregierenden Güte und Gerechtigkeit ihr fortwährend nahe bleibt, und daß gleichwohl die Menschheit ihrerseits ihm ferne gewesen und immer fremder geworden ist, so daß er zuletzt ihr Herz zurückzuerobern nöthig hatte wie ein Vater das Herz eines verirrten Kindes, von dem er gleichwohl seine Hand nie abgezogen zu haben braucht. Wird Herr Dr. Weiße fragen, warum aber Gott es mit der Entfremdung der Menschheit so aufs Aeußerste habe kommen lassen? Wir antworten: gerade darum, weil er keinen gewaltsamen und störenden Eingriff in die weltgeschichtliche Entwicklung will und wollen kann. Der Proceß der Weltgeschichte ist ein freiheitlicher, den Gott bei aller seiner sowohl fortwährenden als außerordentlichen Einwirkung, bei seiner allgemeinen Weltregierung und besonderen Heilsoffenbarung nicht vergewaltigt; einmal von Gott abgekommen, muß dieser Proceß bis ans Ende dieses seines Weges kommen, um die absolute und

universale Erfahrung der Heillosigkeit desselben zu machen und so die volle Heilsempfänglichkeit auszugebären, der Gott dann ohne jede Unnatur und Gewaltsamkeit mit seiner im Stillen seit Jahrhunderten vorbereiteten Heilsoffenbarung entgegenkommen kann. Und so bleibt denn doch die Erscheinung Christi ein nicht blos weltgeschichtlich förderndes, sondern heilsgeschichtlich unmartendes Wunder, das gleichwohl die Weltgeschichte nicht aufhebt, sondern herstellt, ihr nicht widerstrebt, sondern vielmehr von ihr erfordert und ersehnt wird.

Ich habe in meinem Vortrag nur auf das Wunder der Erscheinung Christi als solcher apologetisch eingehn und hinsichtlich der Einzelwunder der evangelischen Geschichte nur ganz beiläufige Andeutungen geben können, und es ist darum eine große Unbilligkeit, wenn Herr Dr. Weiße mir hinsichtlich der letzteren den Vorwurf der „Erschleichung" macht. Aber die Machtwunder der evangelischen Geschichte scheinen eben ein Punkt zu sein, dem gegenüber Herr Dr. Weiße die Fassung überhaupt nicht zu behaupten vermag. Er redet hier von einem „Herabsinken zum Afterglauben", von einer „vor dem Richterstuhl des humanen (d. h. Weiße'schen) Christenthums verlorenen Sache", von einem beispiellosen und „colossalen Ungeschick", mit dem ich (— man denke, „im Auftrag des Kirchentages"!) die Wunder vertheidigt, von einer „Gedankenlosigkeit" der Theologen meiner Richtung, „von der man nicht zu viel sage, wenn man sie einen Hohn nenne gegen die Bildung und Wissenschaftlichkeit unseres Zeitalters". Nach diesen im Munde eines Mannes, der im Namen der „Bildung und Wissenschaftlichkeit unseres Zeitalters" das Wort führt, etwas befremdlichen Proben von gebildetem und wissenschaftlichem Sprachgebrauch kommt dann der eigentliche Keulenschlag, der unsern Wunderglauben zu Tode bringen soll. „Ganz mit demselben Rechte, (mit dem wir Christus das Wunder zu Cana, die Speisung der Fünftausend, die Auferweckung des Lazarus u. s. w. zutrauen) könnte man behaupten, es thue der Natur des Vogels keinen Eintrag, wenn er wie in manchen Dichtermährchen dann und wann einmal statt des gewöhnlichen Singens oder Zwitscherns in Lauten menschlicher Zunge menschliche Weisheitssprüche vernehmen lasse. Die Natur eines creatürlichen Wesens, welchem in der Ordnung der Creaturen seine bestimmte Stelle angewiesen ist, kann sich ja doch nicht gleichgültig verhalten gegen die Grenzen, in welche die Gattung, der es angehört, durch diese ihre Natur eingeschlossen ist." — Nun, wenn das Herrn Dr. Weiße's Hauptargument gegen die fraglichen Wunder ist, so dürfen wir „gedankenlosen Theologen" ihn bitten sich zu beruhigen. Nicht blos ich für mein Theil glaube an nichts, was in die Kategorie predigender Singvögel gehört, sondern nicht einmal Herr Dr. Hengstenberg glaubt an das menschliche Reden von Bileams Eselin. Haben wir denn jemals die Wunder Christi als Ausflüsse seiner menschlichen Natur bezeichnet, also dieser zu-

gemuthet „sich gleichgültig zu verhalten gegen die Grenzen, in welche die (menschliche) Gattung durch ihre Natur eingeschlossen ist“? Ich denke, die orthodoxen Theologen haben die Wunder Christi aus seiner göttlichen Natur hergeleitet, ich aber in meinem Kirchentagsvortrage habe sie, den eignen Erklärungen Christi im Johannesevangelium folgend, für Werke seines himmlischen Vaters erklärt, die der Sohn seiner Liebe vom Himmel herab erlangt und erbetet habe. Also handelt es sich gar nicht darum, ob solche Wunder die Grenzen der menschlichen Natur aufheben, — daß sie das thun, darüber sind wir Theologen mit Herrn Dr. Weiße vollständig einverstanden — sondern es handelt sich lediglich darum, ob sie auch die Naturgrenzen des himmlischen Vaters aufheben, und dem als dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde wird doch auch Herr Dr. Weiße es lassen müssen, daß er etwas Neues schaffen könne, wann und wo seine Weisheit und Liebe es angebracht findet.

Es thut mir aufrichtig leid, Herrn Dr. Weiße in diesem Ton antworten zu müssen, aber er selbst hat es so gewollt. Ich verstehe die Leidenschaftlichkeit nicht, welche seinen Aufsatz durchweht und ihn fortwährend eben die Dinge begehen läßt, deren er mich beschuldigt, „Sophismen, Erschleichungen, leichtfertiges Raisonnement.“ Daß ich damit nicht zuviel sage, mögen noch ein paar ausgewählte Proben seiner Polemik bezeugen. Ich habe mich darauf berufen, daß die unbezweifelbar dem apostolischen Zeitalter angehörigen Schriften des N. T., die großen paulinischen Briefe, der Hebräerbrief und die Apokalypse einmüthig die Grundthatsachen des Lebens Jesu, besonders seine Auferstehung bezeugen und dazu eine Christologie enthalten, die an die johanneische heranreiche. Indem Herr Dr. Weiße mir unterschiebt, dies von sämmtlichen Schriften des N. T. behauptet zu haben, ermöglicht er sich Ausrufungen wie „daß die johanneischen Episteln der Auferstehung gar nicht gedenken, ist der Akribie des Redners nur eine Kleinigkeit“, und „was es mit dieser (christologischen) Einigkeit auf sich hat, darüber hätte der Redner den wirklich gelehrten Bibelkennern beim Kirchentage ein von dem seinigen etwas abweichendes Urtheil zutrauen sollen.“ — Daß ich mich für die Glaubwürdigkeit der Wunder der evangelischen Geschichte auf die in den Episteln beglaubigten Wunder der Apostel und apostolischen Kirche stütze, gibt Herrn Dr. Weiße Anlaß zu dem Ausspruch: „wahrhaftig, ein Schluß aus den Prodigien, von denen es in den Quellen der römischen Geschichte wimmelt, auf die geschichtliche Wahrheit dessen, was sich zwischen dem Gott Mars und der Rhea Sylvia zugetragen haben soll, wäre kein Haarbreit schlimmer“. Habe ich denn etwa die übernatürliche Empfängniß aus den Episteln zu beweisen gemeint? Sind etwa keine Heilungswunder in der evangelischen Geschichte zu rechtfertigen, wie sie in den apostolischen Briefen bezeugt sind, und sind etwa in den apostolischen Briefen neben den ἰάματα nicht auch δυνάμεις,

Machtwunder bezeugt, wie sie in der evangelischen Geschichte erzählt werden? — Was aber soll man zu folgendem spottenden Satze sagen: „Es ist der Akribie des Kirchentagsredners nur eine Kleinigkeit, daß der Apostel Paulus, wo es ihm gilt der Gemeinde von Korinth diese „Thatsache" (der Auferstehung Christi) durch genaue Specification ihres Hergangs einzuschärfen, nur eine Reihe von Visionen anführt, der seinigen vor Damascus gleich." Wenn einmal von „Erschleichungen" die Rede sein soll, — gibt es eine stärkere Probe von Erschleichung, als wenn Herr Dr. Weiße in Einem Athemzuge seine haltlose Meinung, die Christophanie vor Damascus sei eine bloße Vision gewesen und seinen noch haltloseren Trugschluß, auch die übrigen Erscheinungen des Auferstandenen 1 Kor. 15 seien von Paulus als Visionen angeführt, — nicht etwa als Vermuthung oder Behauptung aufstellt, sondern als eine ausgemachte Thatsache behandelt, welche nicht im Gedächtniß zu haben ein Schimpf für einen theologischen Redner sei?*) — Ich will mit einem erheiternden Exempel der von Herrn Dr. Weiße an mir geübten Schulmeisterei schließen. Ich hatte behauptet, das überlieferte Christusbild als das fehllos vollkommene Urbild gotterfüllter Menschheit sei unerfindbar, weil was als Eindruck in keines Menschen Herz gekommen sei, auch nicht als anschauliches Phantasiebild herauskommen könne. Auch dieser Satz hat den höchsten Unwillen meines Kritikers erregt: wie könne ich es wagen dem Kirchentage ein solches sophistische, leichtfertige Raisonnement zu bieten, da doch Jeremias Gotthelf bekanntlich krystallreine ideale Frauengestalten erdichtet habe?! Wir „gedankenlosen Theologen" denken freilich, es sei Jesus noch in einem etwas anderen Sinne ideal als eine Jeremias-Gotthelf'sche Frauengestalt und es sei darum doch nicht ganz eins, ein Vreneli oder einen Jesus erdichten zu können, und wir vermuthen fast, Jeremias Gotthelf selbst würde darin uns zugestimmt haben.

Persönlich glimpflicher als Herr Dr. Weiße ist der Ungenannte gegen mich verfahren, der in Nr. 102 ff. der vorjährigen Evangelischen Kirchenzeitung meinen Vortrag kritisirt hat. Wiewohl er geglaubt hat seine Kritik in einem gewissen sarkastischen Tone halten zu sollen, welcher der Erörterung so großer und heiliger Dinge nicht gerade günstig ist, so hat er sich doch der Verdächtigung meiner Gesinnung enthalten, ja er hat in einer gewissen Anerkennung derselben mich schließlich vor dem unausbleiblichen Schicksal eines „theologischen Girondisten" gewarnt, immer weiter nach links getrieben und am Ende doch von den kühneren Jacobinern

*) Daß ich in dieser Frage nicht leichtfertig von einer „haltlosen Meinung" rede, davon möge sich Herr Dr. Weiße, wenn ihm daran liegt meine „Akribie" kennen zu lernen, aus meiner Abhandlung über die Bekehrung des Apostels Paulus (Stud. u. Krit. 1864, 2) überzeugen.

überholt zu werden. Ich halte diese Warnung für eine aufrichtig wohlgemeinte, wiewohl sie in der Ev. K. Ztg. am unrechten Orte steht: wenn irgend etwas mich von meinem nicht erst von gestern her eingenommenen theologischen Standpunkt weiter nach links hätte drängen können, so wäre es eine Behandlung, wie sie mir von Seiten der Ev. K. Ztg. widerfahren ist. Aber gottlob kann ich mich noch mit ebendem Satze trösten, den mir der Verfasser warnend zuruft: „Stehenbleiben ist eine sittliche und wissenschaftliche Möglichkeit nur, wenn wir einen festen Boden unter den Füßen haben": vielleicht überzeugt ihn das nachstehende Buch durch die Festhaltung desselben Standpunktes, den ich bereits vor sechs Jahren in meinem oben erwähnten christologischen Aufsatze einnahm, daß ich mich nicht, wie er meint, „auf einer schiefen Ebene ohne Ruhepunkt" befinde. Auch darf ich ihm bemerken, daß der Vergleich mit den Girondisten nicht auf mich paßt: ich habe meinen himmlischen König nicht preisgegeben wie jene ihren irdischen und befinde mich daher nicht in der Lage „von kühneren Jacobinern" überholt zu werden. Will aber der Verf. einmal mit solchen Vergleichungen spielen, dann möge er sich erinnern lassen, daß es auch in der Theologie einen Legitimismus gibt, der durch sein blindes Reagiren Krone und Reich weit mehr gefährdet als eine Theologie der vernünftigen und gerechten „Vermittlung".

Was nun aber das Eingehn auf die Sache selbst angeht, so bleibt dieser Mitarbeiter der Ev. K. Ztg. weit hinter Herrn Dr. Weiße zurück, der doch die in Frage stehenden Probleme anfaßt und von seinem Standpunkt aus zu lösen sucht. Wollte ein Parteigenosse der Ev. K. Z. meine Kritik der orthodoxen Christologie mit einer Gegenkritik beantworten, so mußte er vor allen Dingen die von mir gegen die Kirchenlehre erhobenen Einwände entkräften. Hic Rhodus, hic salta, hieß es hier, und wer wie der Verfasser versichern kann in der Trinitätslehre des Symbolum Quicunque wissenschaftliche Befriedigung zu finden, der hätte doch so freundlich sein sollen, mir und vielen Hunderten armer Theologen und Nichttheologen, die nicht so glücklich sind, etwas von dieser Befriedigung mitzutheilen. Statt dessen besteht buchstäblich alles, was der Verfasser zur Vertheidigung der Kirchenlehre leistet, darin, daß er meine Behauptung, die chalcedonensische Lehre addire zwei disparate Naturen, mit dem Ausrufe begleitet: „ein völlig unzulässiger und mißverständlicher Ausdruck." Ich bezweifle nicht, daß mein Gegner vollständig im Stande wäre in die Sache einzugehen; aber muß nicht, gerade je bestimmter man das annimmt, seine Enthaltsamkeit den Verdacht wach rufen, daß auch er vielleicht nicht von ganz untadeliger Orthodoxie ist und nur so lange der Ev. K. Z. den Dienst meiner Verketzerung leisten kann, als er mit seiner eignen positiven Ansicht zurückhalten darf? Aber wie dem auch sei, anstatt der versprochenen „ernsten Prüfung im Interesse der Wahrheit" hat er

sich begnügt im Interesse der Ev. K. Z. eine Karikirung meiner Ansichten vorzunehmen und über die von ihm selbst zu Stande gebrachten Karikaturen sich lustig zu machen. Nicht als ob er das aus böser Absicht thäte, aber er hat sich nicht die geringste Mühe gegeben meine Meinungen zu verstehen.

Ich habe beklagt, daß die Kirche, „seit sie begonnen habe eine Theologie hervorzubringen", nicht auf eine geschichtswissenschaftliche Erfassung des Lebens Jesu ausgegangen sei, daß vielmehr das Interesse an der Lehre, am Dogma, das Interesse an der Thatsache, an der Geschichte in den Hintergrund gedrängt habe. Was entgegnet mir der Verfasser hierauf? Der Apostel Johannes mache ja die Thatsache, daß Christus im Fleisch gekommen sei, zur Grundlage aller Heilsverkündigung und die wissenschaftliche Gestaltung der Lehre von der Person Christi sei doch der einfachen historischen Heilsverkündigung erst ziemlich spät nachgefolgt. Habe ich denn von den Zeiten der Apostel geredet, — oder von den Jahrhunderten seit Clemens und Origenes, als ich sagte „seit die Kirche begann eine Theologie hervorzubringen", und ist die Thatsache, daß die einseitig dogmatisirende Periode der alten Kirchengeschichte „erst ziemlich spät" nach den Zeiten der Apostel eintrat, irgend eine Widerlegung des Satzes, daß die theologisirende Kirche einseitig das Interesse an der Thatsache hinter das Interesse am Dogma zurückgestellt habe?

Ich bin in der Bestimmung des „Gewinns, den die Kirche aus den neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu zu schöpfen habe", von dem Satze ausgegangen, daß niemals in der theologischen Entwickelung auf Seiten der Kirche das absolute Recht und die absolute Wahrheit, auf Seiten der Häresis das absolute Unrecht, das bewußte Antichristenthum zu finden sei, sondern daß selbst grundstürzende Irrthümer und Attentate sich immer nur auf schwache und berichtigungsbedürftige Punkte der kirchlichen Entwickelung gerichtet hätten; daher auch in der Strauß'schen und Renan'schen Behandlung des Lebens Jesu Wahrheitsmomente vorauszusetzen seien, die kirchlicherseits beherzigt zu werden verdienten. Auch hier hätte der Ausdruck „kirchliche Entwickelung" und noch mehr der von vornherein (S. 7) gebrauchte „kirchliche und widerkirchliche Theologie" mich davor behüten sollen, daß mir der Verfasser mit Gegenbeispielen aus der Apostelzeit kommt; aber das ist noch das Geringste. Was hat er aus jenem wie ich meinte seit Neander zum Gemeingut theologischer Geschichtsbetrachtung gewordenen Satze gemacht? Er hat daraus gemacht, daß mir zufolge die Kirche sich bei Strauß und Renan für empfangene Glaubensförderung zu bedanken habe, daß die Kirche religiöse Wahrheiten, die bei ihr noch nicht zu voller Anerkennung gekommen, nach meiner Ansicht einfach aus dem Bewußtsein der Ungläubigen herübernehmen könne und solle. In diesem Sinne fragt er mich, ob denn etwa die Kirche des achtzehnten Jahrhun-

derts von den Encyclopädisten habe lernen sollen ihren Glauben an einen lebendigen Gott durch Vertauschung desselben mit Atheismus und Materialismus zu berichtigen. Fühlte der Verfasser denn nicht, daß er mit einer solchen Frage alle Achtung — ich will nicht sagen vor meinem gesunden Menschenverstand, aber vor dem gesunden Menschenverstand seiner Leser aus den Augen setzte? Ich dürfte ihm die Gegenfrage thun, ob er den Gegensatz des französischen Katholicismus und Materialismus unter den Begriff „kirchliche und widerkirchliche Theologie" zu fassen berechtigt sei, aber ich stehe keinen Augenblick an, meinen fraglichen Satz auch auf dieses Beispiel auszudehnen. Ich erkenne dem französischen Encyclopädismus dem Jesuitismus gegenüber, gegen den er die Reaction bildet, ein weitgehendes relatives Recht zu und bin der Ansicht, daß der damalige französische Katholicismus alle Ursache gehabt hätte, das Mächtigwerden solcher Richtungen sich zur Selbstprüfung dienen zu lassen und der aufkommenden Naturvergötterung gegenüber — nicht das Uebernatürliche, das er zu vertreten hatte, wohl aber das Widernatürliche, das ihm anhaftete, zu opfern. Habe ich denn etwa behauptet, die Kirche habe von Strauß und Renan zu lernen, daß der Sohn Gottes entgottet werden müsse oder dürfe, — daß man mir mit der Consequenzmacherei kommt, als müsse analogerweise die Kirche ihr Schöpfungsdogma mit der Theorie Darwins vertauschen? (vgl. S. 4 und 5 meines Vortrags). Oder habe ich nicht deutlich genug gesagt: was die Kirche von Strauß und Renan zu lernen habe, das sei, daß sie der Menschheit Christi seither nicht Genüge gethan habe und dadurch nun in die Lage gekommen sei auch seine Gottheit im Glauben der Zeitgenossen gefährdet zu sehen? — Aber ich muß meinem Gegner die unglaubliche Verkehrung meines Grundsatzes zu Gute halten, da ich sehe, daß er in der That nicht auf dem Standpunkt der evangelischen, sondern dem der katholischen Geschichtsbetrachtung steht. Nach seiner ausdrücklichen Erklärung hat nämlich die Häresis nur soviel Recht und Wahrheit als sie noch Uebereinstimmung mit der Kirche hat; also die Kirche ist immer die untadlig vollkommene und es ist undenkbar, daß in ihr ein Deficit wäre, dessen dunkles Gefühl der Entwicklungstrieb der ihr entgegentretenden Häresie sein könnte. Das ist ganz die katholische Ansicht der Kirchengeschichte, nach der man die Häresieen nur begreifen kann als die Wirthshäuser, die der Teufel neben Gottes Kapellen baut. Ich bescheide mich mit einer solchen Ansicht hier wissenschaftlich weiter zu rechten, aber darauf muß ich doch hinweisen, daß hier noch eine andere Differenz als die wissenschaftliche zwischen uns besteht. Wer Richtungen, welche mit dem Bekenntniß der Kirche mehr oder weniger gebrochen haben, an keinem Theile aus Mängeln und Verschuldungen der kirchlichen Entwicklung erklären will, sondern wie mein Gegner in ausdrücklichem Widerspruch gegen mein deßfalls in Altenburg gesprochenes Wort (S. 10) thut, lediglich zu erklären weiß aus dem „Wi-

derwillen des natürlichen Menschen gegen die heilsame Wahrheit", der beweist damit eine wenig liebevolle Betrachtung der Gegenwart. Ich für mein Theil bekenne, daß ich das Zerfallensein eines Lessing oder Schiller mit dem Bekenntniß der Kirche, daß ich die ähnliche Stellung so vieler unsrer edelsten und wahrheitliebendsten Zeitgenossen nicht lediglich auf das „Breitsein des Weges, der zur Verdammniß abführt" (Ev. K. Z. S. 1206), zurückzuführen vermag. Indeß, das ist eine Herzenssache, über die will ich nicht streiten.

Ihren Gipfel erreicht diese Methode der Mißdeutung an dem principiellen Mittelpunkt meines Vortrags. Ich habe gesagt: „Es ist meines Erachtens gegen Strauß und Renan rund zuzugeben, daß Jesus als wahrer völliger Mensch zu nehmen und zu verstehen sei, daß seine Erscheinung und Lebensgeschichte unter die allgemeinen Gesetze des Geschehens falle, daß die Quellen seiner Lebensgeschichte mit derselben historischen Kritik zu behandeln seien, die für jede geschichtliche Quellenforschung gilt." Daß ich diese Sätze nur aufstellen konnte, weil meine Begriffsfassung von menschlichem Wesen, von Weltgeschichte, von historischer Kritik, wie ich nachher ausführlich entwickle, eine himmelweit andere ist als die Strauß-Renan'sche, das — meinte ich — könne sich keinem verständigen Hörer oder Leser meines Vortrags verbergen, auch wenn er für den Augenblick über jene Thesen betroffen sein mochte; aber damit diese Thesen, deren Mißdeutbarkeit mir ja nicht entgehen konnte, auch keine Minute lang im Sinne des Unglaubens gedeutet werden könnten, habe ich sofort hinzugefügt: „Wird mir jemand entgegenrufen: aber damit wird ja die Gottheit Christi, die Uebernatürlichkeit seines Lebens, die Heiligkeit und Zuverlässigkeit der Evangelien aufs äußerste gefährdet, ja so gut wie aufgegeben? nun, wer so spräche, den könnte ich nur verstehen, wenn er zweifelte, daß Gott in Christo wahrhaft und völlig Mensch geworden, daß das Ewige in der heiligen Geschichte und heiligen Schrift sich wahrhaft geschichtlich geoffenbart, sich wahrhaft schriftthümlich ausgeprägt habe." Was soll man nun sagen zu einer Kritik, die in den obigen Worten den Beweis findet, daß nach meiner Meinung „die göttliche, übermenschliche Seite von diesem Leben Jesu und von diesen Urkunden auszuschließen sei"! Ich will meinen Kritiker nicht fragen, ob denn nach ihm die Menschwerdung Gottes keine wahre und vollkommene, sondern nur eine scheinbare oder halbe gewesen, daß sie nicht zu einem „wahren und völligen Menschen" geführt haben soll; ob nach ihm die heilige Geschichte keine ächte und wirkliche Geschichte, sondern durchaus nur Scheingeschichte gewesen sein darf; ob es nach ihm für die neutestamentliche Einleitung und Auslegung eine andere Hermeneutik und Kritik gibt, als für die Literärgeschichte und Interpretation überhaupt. Ich will ihn nur fragen, wie es möglich war aus meinen Worten das directe Gegentheil dessen herauszulesen, was

in denselben gesagt ist. Kann es denn deutlicher gesagt werden als ich es gethan habe, daß für mich die wahre und völlige Menschheit Christi seine Gottheit, und die wahre und völlige Geschichtsnatur seines Lebens den durch und durch wunderbaren Character desselben ein- und nicht ausschließt; ist denn nicht das eben der Standpunkt, den ich in meinem ganzen Vortrage geltend mache, daß Gottheit und Menschheit, Wunder und Geschichte nicht als disparate, nur äußerlich addirbare und dann einander halb aufhebende Factoren zu behandeln seien, wie es in der Kirchenlehre geschieht, sondern als verwandte, einander fordernde und in Christo, der eben als absolutes Ebenbild Gottes das Urbild der Menschheit, der urbildliche Mensch ist, concentrische und congruente? Diesen meinen eigenthümlichen Standpunkt, diese Begriffsfassung der Menschheit, wonach sie urbildlich gedacht Gottmenschheit ist, diese Idee der Weltgeschichte, nach der dieselbe das Wunder zum Anfang, Mittel und Ende hat, konnte mein Gegner ja kritisiren; aber zu thun als hätte ich eine solche Begriffsfassung gar nicht aufgestellt und meine Worte nach einem Begriffsalphabet zu interpretiren, welches ich ausdrücklich verwerfe und als den Quell aller christologischen Verwirrung bezeichne, das ist in einer Kritik, die auf wissenschaftliche Haltung Anspruch macht, doch ganz unverzeihlich. — Natürlich, — nachdem mein Recensent mir so den meinen ausdrücklichen Erklärungen ganz entgegengesetzten Sinn untergeschoben hat, kann er sich nicht genug darüber entrüsten, daß ich wie die Rationalisten Christus zum „bloßen Menschen" herabsetze und seine Geschichte „unter die allgemeinen, das Wunder schlechthin ausschließenden Gesetze des Geschehens" stelle, — und zugleich sich nicht genug darüber erstaunen und ergötzen, daß ich in der näheren Ausführung und Anwendung meiner Principien das, was ich ihm zufolge thue, nun gleichwohl ganz und gar nicht thue, sondern im Gegentheil die Gottheit Christi und die Uebernatürlichkeit seiner Geschichte vertheidige. Daß der geradezu blödsinnige Selbstwiderspruch, den er mir auf diese Weise imputirt, lediglich von ihm selbst in meinen Vortrag hineingedeutet sein könnte, scheint ihm gar nicht eingefallen zu sein.

Aus dieser absoluten Mißdeutung meines Grundgedankens ist denn natürlich eine ganze Reihe von weiteren Mißverständnissen hervorgegangen, welche die Angesichter ebensovieler unleidlichen Ketzereien tragen. Ich will nur einige der stärksten namhaft machen. Der Verfasser findet, daß nach meiner Doctrin wir, falls Adam und seine Nachkommen nicht gesündigt hätten, etliche Millionen eingeborner Gottessöhne und anzubetender vergotteter Menschen haben würden. Er hätte sich doch etwas deutlicher auf den Begriff eines Urbildes der Menschheit besinnen sollen. Das nachstehende Buch wird ihm zeigen, daß mir Christus als das geschichtlich verwirklichte Urbild der Menschheit auch abgesehen von Sündhaftigkeit und Sündlosigkeit specifisch erhaben bleibt über alle Anderen, die nur individuelle

Modificationen des ewigen Urbildes sind und daß ich zwischen ihm und Adam ganz denselben Unterschied setze, den Paulus 1 Kor. 15 mit den Beinamen ψυχικός, χοϊκός und πνευματικός, ἐπουράνιος zwischen dem ersten und zweiten Adam gesetzt hat. — In meiner ganzen Behandlung der Präexistenz kann mein Kritiker „nichts anderes finden, als daß Christus wie jede andere weltbewegende Persönlichkeit vorher im Gedanken Gottes war, seinen letzten schöpferischen Ursprung in Gott hatte.“ Ich habe gesagt, es verwirkliche sich in Christo „der wesentlichste Gedanke Gottes, der Gottesgedanke, welcher der ganzen Welt zu Grunde liegt, der Gedanke, in welchem Gott sich selbst denkt aber als Anderes, als Sohn, als Ebenbild, als Urbild der Menschheit.“ Wenn das meinem Gegner „Worte sind, bei denen die Begriffe fehlen“, so fehlen die Begriffe ihm, nicht mir; ich sollte aber meinen, er könnte ebensogut wie ich den Unterschied denken zwischen einem Einzelgedanken Gottes und der göttlichen Idee schlechthin, zwischen einem Gottesgedanken, wie er sich in der Persönlichkeit eines Moses oder Luther verwirklicht, und dem Gedanken, in welchem Gott sich selbst gegenständlich wird, seiner ewigen σοφία, wie das A. T. diesen Gedanken nennt, oder seinem λόγος, wie das Neue ihn bezeichnet. — Den stärksten Anstoß nimmt der Verfasser an der von mir behaupteten „Vergottung“ Jesu: er findet es vollkommen unthunlich „ein Wesen anzubeten, das erst seit 1864 Jahren als Person und seit 1860 Jahren als Gott existirt.“ Er wird das mit den Aposteln Petrus und Paulus auszumachen haben, von denen jener lehrt, daß Gott Jesum, den ἀνὴρ ἐκ σπέρματος Δαυίδ zum Χριστός und κύριος, also zum Gegenstand der Anbetung gemacht (Apg. 2, 36, vgl. v. 22 u. 30), und dieser, daß Gott das ἴσα θεῷ εἶναι, die Gottgleichheit, die Jesus verschmäht habe eigenmächtig an sich zu reißen, ihm als Lohn seines Gehorsams geschenkt habe (ἐχαρίσατο, Phil. 2, 9—11). Wenn nun mein Herr Recensent diesen apostolischen Gedanken der Gottwerdung des Menschen Jesus, (der freilich weder im N. T. noch bei mir ohne den correlaten Gedanken der Menschwerdung Gottes in Jesu Christo besteht), sogar mit den Rationalisten heidnisch findet, durch ihn an die römische Kaiservergötterung erinnert wird und ihn abgesehen von der socinianischen Lehre in der ganzen christlichen Religionsgeschichte unerhört nennt, so erlaube ich mir ihn auf ein kleines Buch aufmerksam zu machen, welches einem Dogmatik treibenden Theologen doch nicht entgangen sein sollte, auf Nitzschs Academische Vorträge über die christliche Glaubenslehre. Hier kann er S. 106 den „in der ganzen christlichen Religionsgeschichte nicht vorhandenen“ Satz finden „Im Leben Jesu nimmt die Gottwerdung des Menschen und die Menschwerdung Gottes zu.“ Und wenn er sich in dem Zusammenhang, in welchem dieser Satz steht, etwas weiter umsieht, so wird er überhaupt dort wesentlich dieselbe christologische Anschauung finden, die ich in meinem

Kirchentagsvortrage vertreten habe und deren Grundgedanken Nitzsch in den Worten formulirt „das Menschenwesen ist gottmenschlich“ (S. 102). Ob der Verfasser wohl auch die dort skizzirte Christologie Nitzschs wie die meine „als eine willkürliche Verbindung der äußersten rationalistischen Grundgedanken mit mystischen Phantasiegebilden“ zu qualificiren Lust haben wird?

Gegen Ende seiner Arbeit nimmt der Verfasser einen kurzen Anlauf meine Christologie auch einer biblischen Kritik zu unterwerfen; allein dieselbe besteht lediglich im Citiren einiger Bibelstellen und theilweiser Travestirung derselben nach meiner angeblichen Lehre. Ich darf auf solche Citate antworten, was ich schon in Altenburg geantwortet habe: ich kenne diese Schriftstellen auch und habe sie erwogen, ehe sie gegen mich citirt wurden; es kommt darauf an nicht blos zu citiren, sondern auch auszulegen. Wie ich die von ihm citirten Schriftstellen auslege, darüber wird das nachstehende Buch meinem Kritiker Aufschluß geben; wie aber er auslegt, davon muß ich noch zum Schluß zwei Beispiele notiren. Das eine: „wir können nur ein ewiges Wesen anbeten, nicht ein werdebedürftiges; Christus ist uns Gegenstand der Anbetung, weil er Herr ist nicht blos „gestern und heute“, sondern „derselbe auch in Ewigkeit“, Hebr. 13, 8; sollen wir den zweiten Theil dieses Bekenntnisses streichen, dann hat der erste für uns keinen Werth mehr.“ Also die Stelle Hebr. 13, 8 redet von der ewigen Gleichheit der Präexistenz mit der historischen und verklärten Daseinsweise? Kann der Verfasser den Gedanken „daß Christus in Ewigkeit bleiben werde, der er gestern und heute gewesen“, von dem, „daß er von Ewigkeit gewesen sei wie er gestern und heute war“, nicht unterscheiden? — Das andere Beispiel: „wenn Johannes sagt: ein jeglicher Geist, der nicht bekennt Jesum Christum im Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott (1 Joh. 4, 2. 3), so müßte er (— nach meiner Lehre —) den seltsamen Gedanken aussprechen: wer nicht bekennt, daß Jesus Mensch gewesen.“ Weiß der Verfasser wirklich nicht, daß dieser Spruch mit seinem ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα und nicht εἰς σάρκα ἐληλυθότα in der That nicht die Leugner der Gottheit Christi bekämpft, sondern die Leugner seiner wahren Menschheit, die Doketen, welche verneinten, daß Christus ἐν σαρκί, in sinnlicher Realität erschienen sei? Er sehe doch noch einmal die Stelle an; Johannes spricht wirklich in ihr den „seltsamen“ Gedanken aus, wer nicht bekenne, daß Jesus (wahrer) Mensch sei, der sei nicht aus Gott, und ertheilt damit der Kirche aller Zeiten eben die ernste Warnung vor christologischem Doketismus, die ich in meinem Kirchentagsvortrag der Kirche der Gegenwart ins Gedächtniß zu rufen bemüht war.

Man hätte meinen sollen, der fragliche Aufsatz habe für einen der Ev. K.-Ztg. blindlings glaubenden Leserkreis (— und auf einen solchen ist

ja dieselbe ausschließlich berechnet —) bereits das Mögliche wider mich geleistet. Aber für Herrn Dr. Hengstenberg war es noch nicht genug; er mußte in seinem Vorwort für 1865 sich auch noch persönlich aufmachen um seine Ritterschaft an dem Ketzer von Altenburg zu üben. Nicht als hätte er an den wissenschaftlichen Mitteln seines Vorarbeiters, dessen bodenlose Auslegung meines Vortrags er ohne weiteres acceptirt, etwas ab- oder zuzuthun. Ich finde in dem mir gewidmeten Theile des Vorworts überhaupt nur Eine Bemerkung, die man — das Wort „Wissenschaftlich" sensu medio genommen — eine wissenschaftliche nennen könnte, die Bemerkung „man wird besser thun die neue Disciplin (des „Lebens Jesu"), deren Name schon eine Anmaaßung ist, der Welt zu überlassen, die sie zuerst hervorgerufen, und zu der älteren Form der Erläuterungen zu den Evangelien zurückzukehren." Diese Bemerkung, mit der Hengstenberg dem uns ähnlich berathenden Strauß gegen Schleiermacher die Hand reicht, ist in der That unschätzbar; sie stellt den wissenschaftlichen Standpunkt der Ev. K.-Ztg. ins hellste Licht. Auch der vorhin besprochene Mitarbeiter theilt denselben in diesem Stück: er findet, wenn man aus den kirchlichen Bearbeitungen des Lebens Jesu alles Vertheidigende und Kritisch-polemische fortlasse, so werde man kaum etwas übrig behalten, was in einer wissenschaftlichen Erklärung der Evangelien nicht ebenfalls behandelt werden müßte. Man sieht, wie ernst es den Freunden der Ev. K.-Ztg. mit der wissenschaftlichen Erkenntniß der Menschheit Christi ist: die wissenschaftliche Betrachtung seines Lebens als einer Einheit, als eines Entwickelungsganzen, als eines ethischen Processes ist ihnen kein Bedürfniß. Nun, wenn die geschichtswissenschaftliche Behandlung der Heilsthatsache kein Bedürfniß ist, so ist doch wohl auch die lehrwissenschaftliche kein Bedürfniß; wir überlassen künftig mit dem „Leben Jesu" auch die Dogmatik, die schon so viel Unheil angerichtet hat, der „Welt" und machen die dogmatischen Fragen ebenso in Form von Erläuterungen zu den Episteln ab, wie die Fragen des Lebens Jesu in Erläuterungen zu den Evangelien.

Also mit Widerlegen hält sich Herr Dr. Hengstenberg noch weniger auf als sein Vorarbeiter. Das einfache Verketzern ist ungleich „kirchlicher", auch viel bequemer. So hat er denn für mich einfach in den Ketzerkatalog gegriffen: ich bin ein Socinianer, dazu ein Samosatener und endlich „der wiederaufgelebte Cerinth." Was den Socinianismus angeht, so beruft er sich auf die Schilderung desselben in Dorners Geschichte der Christologie. Was ist denn nun nach Dr. Dorner das Princip der socinianischen Lehre von Christus? Der Satz, daß nulla proportio est finiti cum infinito, daß also das göttliche Wesen absolut unmittheilbar ist. Wenn ich nun dem gegenüber eine absolute Einwohnung Gottes in Christo, ja eine Menschwerdung Gottes in Christo lehre, so ist schon daraus ersichtlich, wie treffend die Anklage auf Socinianismus ist: mein ganzes

christologisches Princip, die Indifferenz des Gottheitlichen und Menschheitlichen in der Idee des Ebenbildes Gottes, welches das Urbild der Menschheit ist, ist dem socinianischen so entgegengesetzt wie nur möglich. Wobei ich übrigens Herrn Dr. Hengstenberg nicht verhehlen will, daß ich die Kritik der Kirchenlehre, welche die Socinianer geübt haben, in manchem Punkte treffend finde und auch in der socinianischen Lehre ein Wahrheitsmoment erkenne, dessen Beherzigung der Kirche der Reformation viel Wirrsal und Schaden erspart haben würde. Da er sich auf Herrn Dr. Dorner beruft, so will ich ihm das Wort dieses Kenners der christologischen Probleme Christol. II. 2. S. 763 zur Beherzigung empfehlen: „wenn Christi Menschheit eine bloße Theophanie, ein Gewand oder Instrument ist (— vgl. die zu S. 73 des nachstehenden Buches angemerkte Hengstenbergische Auslegung), — so ist mit einem solchen Christus von Gott viel weniger gegeben und geschehen als mit dem socinianischen.“ — Weiter also bin ich ein Samosatener; Samosatener aber sind, wie Herr Dr. Hengstenberg aus der Augsburger Confession erläutert, „so nur Eine Person setzen und von diesen zweien, Wort und Geist, Sophisterei machen.“ Das ist nun freilich ein Netz von sehr bequemer Weite für einen Ketzerjäger wie Herr Hengstenberg: man braucht da nur die Einheit des persönlichen Gottes zu behaupten und über Wort und Geist etwas zu lehren, was ihm Sophisterei dünkt, und man ist schon gefangen. Was aber Melanchthon mit seinen Samosatenern wirklich meint, das sind Leute, welche keine realen Unterschiede in Gott, keine im Wesen Gottes begründete Dreifaltigkeit anerkennen und daher Wort und Geist zu bloßen Eigenschaften Gottes machen, und zu diesen Leuten gehöre ich nicht. Das ewige Wort und der heilige Geist sind mir keine bloßen göttlichen Eigenschaften, sondern beide die ganze Fülle der persönlichen Gottheit selbst in jedesmal eigenthümlicher Daseinsform (Hypostase), denn ich glaube und lehre eine wirkliche ontologische Trinität, nur daß ich das mißverständliche und nach unserem heutigen Sprachgebrauch geradezu irreführende Wort „Person“ für „Hypostase“ beanstande, welches bekanntlich schon Augustinus beanstandet hat. Herr Dr. Hengstenberg weiß auch, daß ich eine solche Trinität lehre, aber wenn die Schablone auf den zu Verketzernden nicht recht passen will, so gibts eine Aushülfe: man sagt, der Ketzer geht nur nicht recht mit der Sprache heraus, es versteckt sich nur hinter die Ausdrücke der Kirche, und so hilft es mir nichts, daß ich gerade darum angeklagt bin, weil ich mich nicht an den Sprachgebrauch der Kirche von drei Personen in dem Einen Gotte habe anschließen wollen. Herr Hengstenberg schreibt: „es ist keine wesentliche Abweichung, wenn Prof. Beyschlag noch eine Dreieinigkeit und eine Präexistenz behaupten will; er leugnet wie die Socinianer eine Dreiheit der Personen und eine persönliche Präexistenz; daß er sich dennoch an den Sprachgebrauch der Kirche anschließen will, ist ein bloßer Schein.“ D. h. also es ist keine wesentliche Differenz, ob man mit den So-

cinianern alle Trinität leugnet oder ob man mit Augustinus die wesentliche Dreieinigkeit Gottes bekennt und nur die Anwendbarkeit des Personbegriffs auf die trinitarischen Hypostasen leugnet? — Und ferner also bin ich der wieder aufgelebte Cerinth. Wie ich zu dieser Ehre komme, ist mir vollkommen unverständlich geblieben, denn bekanntlich ist das Eigenthümliche des Cerinth, daß er die Person des Heilandes ebionitisch-doketisch auseinanderfallen läßt in einen irdischen Jesus und einen himmlischen Christus, welch letzterer in der Taufe über den ersteren kommt und ihn vor'm Leiden wieder verläßt; ich aber bin mit allen Kräften darauf aus, den Dualismus des Göttlichen und des Menschlichen in Christus in eine vollkommnere Einheit aufzuheben als die Kirchenlehre sie bietet. Nach Herrn Dr. Hengstenberg ist dem Cerinth und mir gemeinsam „die Leugnung der vollen Menschwerdung Gottes in Christo, die Behauptung, daß Jesus ursprünglich ein bloßer Mensch gewesen, und daß seine Verbindung mit Gott nicht auf der Einheit des Wesens beruht habe, sondern nur auf einer moralischen Basis." Ich will es Kennern der Dogmengeschichte überlassen, ob sie in dieser Darstellung eine Charakteristik Cerinths zu erkennen vermögen; soweit sie eine Charakteristik meiner Lehre sein soll, enthält sie gerade soviele Unwahrheiten als Sätze. Ich behaupte die volle Menschwerdung Gottes in Christo, denn ich lehre, daß Christus das adäquate, absolute Ebenbild des Vaters sei; ich behaupte, daß Jesus schon kraft ursprünglicher sündloser und urbildlicher Anlage der Gottmensch gewesen sei, also kein „bloßer Mensch" in Hengstenbergs Sinne, ich behaupte, daß er dem Wesen Gottes entstamme und daß die Fülle Gottes ihn erfüllt habe, lehre also kein blos moralisches Einheitsverhältniß zwischen ihm und dem Vater. — Aber das Arsenal der Kirchen- und Ketzergeschichte hat Herrn Dr. Hengstenberg nicht ausgereicht um mich kirchlich umzubringen; er mußte auch noch zurückgreifen in die Schriftweissagung von den Verführern der letzten Zeiten. In einer früheren Stelle seines Vorworts (S. 28) werde ich als einer der falschen Propheten bezeichnet, von denen der Herr Matth. 24 weissagt; — „Verführer, nicht selten mit glänzenden Gaben und großen Kräften ausgestattet, schmücken einen neuen Christus aus, stellen ihn als denjenigen dar, von dem allein alle Rettung ausgehe und laden ein, wie noch auf dem letzten „Kirchentage" geschehen, zu diesem neuen Christus und zu ihrer werthen Person, die diesen Christus producirt hat. Christus aber ermahnt, daß man nicht zu ihnen in die Wüste gehe und in die Kammern, in die obscuren Winkel, wo sie einen Anhang um sich zu sammeln suchen, ... (nicht) diesem oder jenem Professor nachgehe in sein Auditorium oder wo er sonst seinen neuen Christus verkündigt u. s. w." Daß nun ein academischer Professor die „Kammern" oder Winkel Matth. 24 nicht passender auszulegen weiß als auf die academischen Auditorien, ist eine Sache für sich: natürlich soll der Zuruf

„Geht nicht hinein" nur den Hallischen Studenten gelten, nicht den Berlinern. Aber der ganze schlechte Witz dieser Auslegung, — denn etwas anderes als ein schlechter Witz ist sie ja nicht — beruht lediglich auf der Unwahrheit, daß ich „einen neuen Christus" verkündige. Mein Christus ist, wie ich auch in Altenburg zum Schlusse deutlich genug gesagt habe, der von den Gläubigen zu allen Zeiten und an allen Orten geglaubte, in dem Gottheit und Menschheit in vollkommener und einziger Weise geeint sind; nur wer zwischen christlichem Glauben und theologischer Formel nicht unterscheiden kann oder will, kann hier von einem „neuen Christus" reden. Aber auch theologisch genommen ist der Christus, welchen ich dem von den Concilien und Kirchenvätern construirten gegenübergestellt habe, kein neuer, sondern wie die nachstehende biblisch-theologische Arbeit darthun wird, der uranfängliche Christus der Apostel und Propheten. Einen wissenschaftlichen Versuch die traditionelle Christologie nach der h. Schrift zu reformiren zu einer vom Herrn geweissagten Verführung stempeln, das heißt in der evangelischen Kirche das Licht der Wissenschaft auslöschen und die Brandfackel des Fanatismus an die Stelle setzen. Ob ich vollends auf dem Kirchentag „zu meiner werthen Person eingeladen habe, die diesen neuen Christus producirt hat", darüber mag der Herzenskündiger richten zwischen mir und dem Manne, der in dieser völlig aus der Luft gegriffenen hämischen Bemerkung einen tiefen Blick thun läßt in den Schatz *seines* Herzens.

Aber das ist ja überhaupt Herrn Dr. Hengstenbergs Art: je schwächer in seinen Angriffen die wissenschaftliche Position ist, desto stärker ist die moralische Verdächtigung. Es gehört in diese Kategorie noch zweierlei in seinem diesjährigen Vorwort, was ich nicht mit Stillschweigen übergehen kann. Das eine ist, daß er mir „einen Rechts- und Treubruch" vorwirft hinsichtlich der Bekenntnißgrundlage des Kirchentags, denn „der Kirchentag erlasse seine Einladungen auf Grund der reformatorischen Bekenntnisse, mein Vortrag aber habe den Bekenntnissen der Reformation ins Angesicht geschlagen." Auf diesen letzteren Kraftausdruck habe ich Herrn Dr. Hengstenberg zu antworten, daß die Glaubenssubstanz der evangelischen Bekenntnisse auch mein Glaube ist, daß ich aber ein schlechter Theologe sein müßte, wenn ich heute, drei Jahrhunderte theologischer Entwicklung ignorirend, an ihren theologischen Formen noch Genügen hätte. In diesem Sinne habe ich von Anfang an auch die Bekenntnißgrundlage des Kirchentags verstanden und der Kirchentag selbst scheint sie so verstanden zu haben; oder hat sich Herr Dr. Hengstenberg nicht ebendarum vom Kirchentag zurückgezogen, weil ihm derselbe nicht nach seinem Sinne bekenntnißtreu war? In diesem Sinne war ich mir auch in Altenburg bewußt mit meinem Vortrag auf dem Grund der reformatorischen Bekenntnisse zu stehen, und der Kirchentag hat (— ohne natürlich meine individuelle Theologie zu sanctioniren, was ich auch von ihm zu begehren weit entfernt

war —) weder durch den Mund seines Präsidiums noch durch irgend einen Antrag oder Beschluß gegen meinen Vortrag protestirt, also ohne Widerspruch zu erkennen gegeben, daß ich auch nach seinem Urtheil die gemeinsame Basis nicht verlassen oder verletzt habe *). Wer ist denn nun Herr Dr. Hengstenberg, daß er sich herausnimmt, dem Kirchentage, dem er nicht einmal mehr angehört, sein Statut zu deuten und auf Grund seiner Deutung sich über mich zu Gericht zu setzen? Ich wüßte nicht, daß der Kirchentag ihm dazu ein Mandat gegeben hätte, und so darf ich sein Gerede von „Rechts- und Treubruch" öffentlich als eine Anmaaßung und Ungebühr zurückweisen und ihn ersuchen sich in seinen Schranken zu halten. — Das andere, was ich aus der Polemik des Vorworts noch anzuführen habe, ist doch von allem Starken das Stärkste. Nachdem auf S. 16 der Kirchentag der „Feigheit" bezüchtigt worden, weil er über ein Buch nicht hatte zu Gerichte sitzen wollen, das vermuthlich die wenigsten seiner Theilnehmer gelesen (— ein trauriger Muth, der verdammt ohne geprüft zu haben! —), heißt es weiter wie folgt: (ein Kirchentag), „dessen vom Ausschuß erwählter Sprecher die Beseitigung des Grundes aller unsrer Hoffnung, des einigen Trostes im Leben und im Sterben, des Pfeilers der Wahrheit und alles Wohlergehens, bei dessen Stürzen es besser wäre nie geboren zu sein, der Lehre von der ewigen und wahrhaftigen Gottheit unseres Herrn als dasjenige empfiehlt, was wir aus den Angriffen der Feinde des Evangeliums zu lernen haben." Das schreibt Herr Dr. Hengstenberg, nachdem er unmittelbar zuvor in meinem Vortrag die Worte gelesen: „Das ist doch das Allergelindeste und Unbestreitbarste, das über jene Schriften (von Strauß und Renan) gesagt werden kann, daß sie auf die Entgottung des Sohnes Gottes gerichtet sind, und mit dieser wäre der Untergang unsres Glaubens und unsrer Kirche gegeben. Hört Christus auf, wie er nach Strauß und Renan aufhören soll, das wahrhaftige Band zwischen Himmel und Erde, Gottheit und

*) Ich muß hier noch in Betreff des Kirchentags etwas Thatsächliches mittheilen. Um die Thatsache zu entkräften, daß von keiner Seite ein Protest gegen meinen Vortrag auch nur beantragt worden, ließ sich die Ev. K. Ztg. bald nach dem Kirchentage schreiben, der Vorstand habe eigentlich jede Discussion über meinen Vortrag abgeschnitten. Es war das eine vollkommene Unwahrheit, denn, wie ich mir hernach vom Präsidium ausdrücklich habe bestätigen lassen, es sind alle über mein Thema sich anmeldenden Redner (und keineswegs blos vom Vorstand aufgeforderte) zu Worte gekommen. Ich schrieb das damals an Herrn Dr. Hengstenberg und forderte ihn auf, jene Behauptung, über deren völlige Unwahrheit er sich in Berlin vergewissern könne, zurückzunehmen. Es ist characteristisch für den Herausgeber der „Evang. Kirchenzeitung", daß er auch in diesem Falle, in welchem das schlechteste politische Journal der Wahrheit die Ehre gegeben haben würde, sich dazu nicht herbeigelassen hat.

Menschheit zu sein, der in welchem es Gott gefiel seine ganze Fülle wohnen zu lassen, der welcher von keiner Sünde wissend für uns zur Sünde ward, auf daß wir in Ihm würden die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, — dann mag man im Uebrigen von ihm rühmen wieviel man will und vom Christenthum ein noch so glänzendes Abendroth am Himmel der Menschheit übrig lassen, — seine Sonne ist unter, sein Herz ist ausgebrochen und die ganze höhere Welt, als deren Zeuge, Träger und Vermittler Christus in dieser irdischen dastand, ist zum Fabellande geworden." Ich rufe jeden ehrlichen Mann, er verurtheile meinen Vortrag sonst wie er wolle, zum Richter darüber auf, ob das falsche Zeugniß, ob die wissentliche Verleumdung weiter getrieben werden kann als Herr Dr. Hengstenberg sie in diesem Falle getrieben hat. Und mit diesen Lippen voll falschen Zeugnisses wagt ers seine gegen mich gerichtete Polemik zu schließen mit den im ächten Pharisäerstyle gehaltenen Worten: „Wer Pech angreift besudelt sich, spricht der weise Sirach; wir wollen daher zum Schluß ein reinigendes Bad nehmen"! —

Ich bin weit entfernt, alle, die an meinem Altenburger Vortrage Anstoß genommen haben, für solchen Geistes Kinder zu halten. Ich kann manchen Tadel verstehen, manches Mißverständniß würdigen; ich habe mir auch jeden aus treuem Herzen kommenden Vorhalt gefallen lassen. Man hat mich gescholten, daß ich gerade den Kirchentag zum Auditorium disputabler theologischer Doctrinen gemacht. Ich darf antworten: ich habe mich zum Vortrag über das gestellte Thema nicht gedrängt; ich habe das Mandat, das mir eine ersehnte Ferienreise durchschnitt, mit Widerstreben angenommen, einzig weil ichs für Pflicht hielt. Und als ich mir das aufgetragene Thema näher überlegte und mit demselben auf keinen anderen Gedankengang kommen konnte als den ich hernach ausgeführt habe, so habe ich im Vorgefühl des Anstoßes, den derselbe geben könnte, zurückgeschrieben und gebeten mir den Auftrag, wenn ich ihn so nicht richtig gefaßt, wieder abzunehmen; er ist mir nicht abgenommen worden. Meine christologische Ansicht und theologische Richtung war meinen Auftraggebern nicht unbekannt: durfte ich dieselbe nach alledem nicht mit gutem Gewissen auf dem Kirchentage vertreten? Dabei war meine Meinung nicht, alles was ich sagte „im Namen und Auftrag des Kirchentags zu reden", wie einige meiner Recensenten sich ausgedrückt haben; daß ich redete, geschah im Auftrag des engeren Ausschusses, — was ich redete, war einfach meine persönliche Ansicht, meine „individuelle Theologie", wie ich von vornherein deutlich erklärte. Ich hielt es für meine Aufgabe, — nicht der Versammlung irgendwie eine halbfreie, halberwogene Resolution abzugewinnen, die aufs evangelische Deutschland einen momentanen Effect hätte machen können, sondern dieselbe als eine freie Vereinigung von Dienern und Freunden der evangelischen Kirche zur freien geistigen Mitarbeit an dem großen theo-

logisch-kirchlichen Thema der Gegenwart an meinem Theile anzuregen. Sollte der Kirchentag durch die Art und Weise, wie ich das gethan habe, zu Schaden gekommen sein, so hoffe ich, daß Gott diesen Schaden gutmachen werde, denn ich habe nicht um meinet-, sondern um seinetwillen geredet, als ein ehrlicher Mann, der wenn er gefragt ist seine Meinung möglichst deutlich und vollständig heraussagt. Ich bin aber der unmaaßgeblichen Meinung, daß wenn der Kirchentag solche offene Aussprache jeder auf evangelischem Glaubensgrunde ruhenden theologischen Ueberzeugung nicht vertragen könnte, er besser heute als morgen zu Grunde ginge, denn eine durch bloßes diplomatisches Todtschweigen der vorhandenen theologischen Gegensätze nach Außen hin dargestellte Einheit und Gemeinschaft wäre nichts, woran der Gott der Wahrheit Wohlgefallen haben könnte.

Nun aber verstehe ich weiter auch, wie viele und schwere Mißverständnisse mein Vortrag erzeugen konnte. Ich bekenne, ich habe nicht genug ermessen, daß Gedankengänge, die mir nach meiner individuellen Entwicklung seit Jahren geläufig sind und die ich auch für wesentliche Erträgnisse der neueren Theologie überhaupt halten muß, von vielen, die einer anderen theologischen Schule angehören oder dem Entwicklungsgang der neueren Theologie überhaupt ferner stehen, nach einem ganz anderen Begriffsalphabet gedeutet und daher gründlich mißdeutet werden könnten; ich habe nicht genug in Anschlag gebracht, wie viele in meinen Ausführungen nur die Kritik der Kirchenlehre deutlich, den positiven Aufbau aber fremdartig und unklar finden und daher den Eindruck des Auflösens und nicht des Erfüllens empfangen würden. Vielleicht hätte ich mich mit viel Wenigerem begnügen und dies Wenigere genauer ausführen sollen, vielleicht weniger mir selbst und meinem theologischen Gewissen als dem unmittelbaren Bedürfniß der Hörer und Leser zu genügen suchen sollen: ich habe in der knappen Zeit, die ich hatte, die Sache so gut gemacht als ich nach meinen schwachen Kräften vermochte; das ist meine ganze Entschuldigung. Die nachstehende biblisch-theologische Arbeit wird, wie ich hoffe, die Billigen und Wahrheitliebenden unter denen, die gegen mich eingenommen sind, überzeugen, daß es nicht meine eignen willkürlichen und rationalistischen Gedanken sind, denen ich nachgehe, sondern die heiligen Gedanken der Apostel und des Herrn selbst, und daß wenn ich irren sollte, ich dem Herrn irre, dessen Person ins Licht zu stellen und nicht ins Dunkel, das Dichten und Trachten meiner Theologie ist. Daß ich die wieder zur Zeitfrage gewordene christologische Frage biblisch-theologisch anfasse und nicht dogmengeschichtlich und dogmatisch, das liegt eben daran, daß so weit ich überhaupt bei mir von einer eigenthümlichen Theologie reden darf, es im engeren Sinne Schrifttheologie ist, die ich hege. Gern hätte ich freilich, um die Verständigung über meine theologische und christologische Position möglichst vollständig anzubahnen, dieser Arbeit eine dogmengeschichtliche und

dogmatische Schlußabhandlung angefügt; aber das mir zur Verfügung stehende Zeitmaaß, durch andere unaufschiebliche Arbeiten abgesteckt, erlaubte mir nicht diesen Vorsatz in einer mir einigermaaßen Genüge bietenden Weise auszuführen. Nur ein paar flüchtige Andeutungen dessen, was ich noch auszuführen gewünscht hätte, mögen zur Bevorwortung und Ergänzung der nachstehenden Untersuchungen nun hier eine Stelle finden.

Zuerst meine Stellung zur altkirchlichen Lehre als solcher. Man hat mich zur „Pietät" gegen die theologischen Arbeiten einer großen Vergangenheit ermahnt. Ich habe sie vielleicht mehr als der Ermahner vermuthet, aber so wenig die Pietät gegen unsre Eltern uns anhält ihre Fehler für Tugenden auszugeben, so wenig fordert die Pietät gegen die Zeit der Kirchenväter, daß wir ihre unvollkommenen Lösungen großer Probleme für unverbesserlich halten. Ich erkenne Vernunft und Vorsehung wie im ganzen Gang der Kirchengeschichte, so insonderheit in der Lehrentwicklung der altgriechischen Kirche; ich weiß, daß diese Entwicklung den Monarchianismus und den Arianismus, den Eutychianismus und den Nestorianismus rechts und links hat liegen lassen müssen, um in der damals möglichen theologischen Form das Kleinod der persönlichen Einheit von Gottheit und Menschheit in Christo unverkürzt zu bewahren. Aber muß mir deßhalb die Dogmengeschichte von Origenes bis auf Johann von Damascus in ihren zum Lehrgesetz gewordenen Resultaten ein unfehlbares Werk des h. Geistes sein? Ich kann kein Princip darin finden, am wenigsten ein evangelisches, wenn noch immer so viele unter uns zwar die abendländische Entwicklung des Katholicismus mit ihrer vierten Lateransynode und alleinseligmachenden Kirchenordnung für ein Werk des Abfalls erklären, dagegen die morgenländische mit ihrem Concil von Chalcedon und ihrer alleinseligmachenden Dogmatik für ein unantastbares Heiligthum, an das keiner Untersuchung über Trinität und Christologie zu rühren erlaubt sei. Gestattet denn das evangelische Schriftprincip irgendwelche Decrete der nachapostolischen Kirche für unfehlbar zu halten; verpflichtet es uns denn nicht, wenn wir Evangelische und nicht Katholiken sein wollen, alle Tradition an der alleinigen Norm des Schriftworts zu messen?*) Ich will schweigen von den argen Menschlichkeiten, unter denen jene vermeintlich unfehlbare Dogmenbildung zu Stande gekommen; es genügt schon, daß sie unleugbar eine theologische ist. Alle Theologie faßt ja den ewigen göttlichen Inhalt in menschliche, also einem Wandel unterworfene Formen, und so hat auch die patristische Theologie ihre auf den Concilien sanctionirten Resul-

*) Man erinnere sich an das, was Luther in Worms gesagt: nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidente — nam neque Papae, *neque conciliis solis credo, cum constet eos errasse saepius et sibi ipsis contradixisse* etc.

tate nur erarbeiten können mit den wissenschaftlichen Mitteln ihrer Zeit. Die allgemeinen Begriffe „Wesen, Person, Natur“ u. s. w. die sie ihrer Fassung der Dreieinigkeit und Gottmenschheit zu Grunde legt, hat sie dem damaligen wissenschaftlichen Begriffsalphabet entnommen, wie es als ein Erbstück antikheidnischer Dialectik ihr zu Gebote stand, — wer wollte sie darum schelten? Aber wie unverständig ist es doch auch, uns, die wir ein weiteres Jahrtausend christlicher Denkarbeit, die wir eine neue aus der Schule des Christenthums hervorgegangne philosophische Entwicklung hinter uns haben, mit unsrer Theologie noch heut an jene Denkformen fesseln zu wollen! Dazu kommt daß derselbe Geist der Gesetzlichkeit, der die ganze katholische Kirchengeschichte durchweht und im Abendlande durch seine äußersten Consequenzen die Reformation hervorgenöthigt hat, auch schon jener morgenländischen Concilienperiode nichts weniger als fremd ist. Die einseitige und übertriebene Werthlegung auf das formulirte Dogma, welche aus der lebendigmachenden Wahrheit ein neues tödtendes Gesetz des Buchstabens gemacht hat, ist im Princip nicht besser als jene occidentalische Ueberschätzung des äußerlichen Werkes und Aufstellung eines neuen Ceremonialgesetzes: ist denn nun zu erwarten, daß der schon halb unevangelische Baum rein evangelische Früchte getragen, der bereits gesetzlich befangene Geist in die Tiefen der evangelischen Wahrheit den absolut reinen Blick gehabt haben werde?

Allerdings, die Reformation hat sich in ihrem Protest gegen die Resultate der abendländischen Kirchengeschichte auf ihre Uebereinstimmung mit denen der morgenländischen berufen (Augsb. Conf. I.), und das ist's, was noch immer das Urtheil über die letzteren bei so vielen befängt. Aber ist es denn evangelisch in einem solchen Acte der Reformation, dem nichts weniger als eingehende Prüfung voranging (— man erinnere sich, daß Melanchthon in seinen locis die theologischen Dogmen anfangs nicht einmal aufnahm! —) ein die ganze Zukunft der evangelischen Theologie bindendes Gesetz zu erblicken? Gewiß haben unsre Reformatoren Recht gehabt, sich zu den religiösen Abzielungen der alten Symbola und Conciliensbeschlüsse zu bekennen; gewiß auch war es gut und vorsehungsvoll, daß die Reformation, hingenommen von der Riesenarbeit eine evangelische Heilsordnungslehre herzustellen und ins Leben einzuführen, nicht zugleich, wie die Sturmgeister wollten, auf eine Kritik der theoretischen Seite der überlieferten kirchlichen Weltanschauung einging; es hätte Ein Zeitalter nicht zugleich dies und jenes vermocht und ertragen. Darum bleibt es doch wahr, daß eine unverkümmerte Durchbildung der Reformation, zu der es ja freilich nicht gekommen ist, auch jene altkatholische dogmatische Tradition einer gründlichen biblischen Kritik hätte unterwerfen und vom evangelischen Princip aus die ganze überlieferte Weltanschauung hätte umbilden müssen. Daß die reformatorischen Kirchen statt dessen sehr bald in dieselbe Lehrgesetzlichkeit

geriethen, welche die altbyzantinische Zeit beherrschte, daß sie das dogmatische Gesetz der patristischen Periode, anstatt es evangelisch zu kritisiren, vielmehr scholastisch fortsetzten, das hat uns jene gewaltsame und einseitige Reaction des negativen Kriticismus eingetragen, die seit Semler und Lessing die Stimmung der evangelischen Christenheit so überwiegend beherrscht. In ihr hat sich das negative Princip der Reformation das ihm vorenthaltene Recht auf Kosten des positiven, das mit ihm hätte Hand in Hand gehen sollen, am Ende genommen und hat die altkirchliche Tradition, die man zu reformiren versäumt hatte, mitsammt der altprotestantischen in Stücke geschlagen. Wunderlicher Wahn, den noch immer so viele unter uns hegen, als ob dieser Kriticismus aus der Entwicklungsgeschichte unsrer Kirche und Theologie sich werde einfach wieder austilgen lassen! „So tiefgehende Zweifel, wie sie das achtzehnte Jahrhundert am bewußtesten in Deutschland erzeugt hat, können auf berechtigte Weise nur dadurch überwunden werden, daß die Negation, die den Zweifel bildet, in das Denksystem selbst aufgenommen und so aus einem Feinde zum Bundesgenossen umgewandelt wird. Zweifel, die so sehr das ganze Gebäude des bisherigen Denkens ergreifen, sind berechtigt, und bei der Verneinung wird es nur so nicht bleiben, wenn das bisherige Denksystem umgewandelt, neugeboren wird" *). Wie vollkommen thöricht ist es darum, der verjüngten Theologie, wie sie sich seit Schleiermacher entwickelt und durch Aufnahme der berechtigten Momente der Kritik der zerstörenden Macht des einseitigen Kriticismus einen siegesfähigen Widerstand entgegenzusetzen begonnen hat, zuzumuthen, sie solle wieder im historischen Sinne orthodox werden und das kritische Moment aus sich ausscheiden; wie vollkommen thöricht, mit Verketzerung über sie herzufallen, so oft man — wie bei Gelegenheit meines Kirchentagsvortrages — wahrnimmt, daß sie Momente von Recht und Wahrheit bei den Gegnern aufsucht, um dadurch, daß sie denselben gerecht wird, diese Gegner überwinden zu können!

Ich komme auf die christologische Frage insonderheit. „Worüber die Urtheilsfähigen ziemlich allgemein einverstanden sein werden, hat so eben ein anerkannt positiver schweizer Theologe, Dr. Güder, gesagt, ist das, daß die von den alten Kirchenversammlungen aufgestellte Lehre von den beiden Naturen in Christo nicht mehr genüge, und eben so, daß über der göttlichen Seite in ihm bisher die Erfassung seiner menschlichen Seite zu kurz gekommen sei." *) Der positive christologische Grundgedanke der neueren Theologie aber ist, daß um das Geheimniß der Einigung von Gottheit und Menschheit in Christo befriedigender zu erfassen, anstatt von

*) Worte Dorners in seiner Entwicklungsgesch. der Christologie 1. Ausgabe S. 303. Vgl. mit ihnen S. 14—15 meines Vortrags.

*) Vgl. Kirchenblatt f. d. reformirte Schweiz, 186[illegible]. Nr. 19.

der reinen Gegensätzlichkeit von Gott und Mensch, vielmehr von der Verwandtschaft beider ausgegangen werden müsse. Die Kirchenväter, im Kampf mit dem Geiste des massenhaft und übereilt in die Kirche aufgenommenen Paganismus, sind der entgegengesetzten Gefahr eines gewissen Judaismus ebensowenig in der Lehre als in der Disciplin entgangen; ihre Zweinaturenlehre in ihrer abstracten Entgegensetzung von Gottheit und Menschheit als zweier an sich einander ausschließenden Mächte enthält ein Zurückgleiten auf einen relativ vorchristlichen, judaistischen Standpunkt. Biblische Lehre ist diese reine Gegensätzlichkeit von Gottheit und Menschheit durchaus nicht; biblische Lehre ist vielmehr die wesentliche Verwandtschaft Gottes und des Menschen, eine Anschauung, die gleichwohl — da beide, Gott und Mensch, als ethische Wesen, als Persönlichkeiten gedacht sind — vor aller Gefahr einer pantheistischen Vermischung beider behütet ist. Nach der Schrift ist die Idee des Menschen wesentliches Moment des göttlichen Wesens, oder — biblisch ausgedrückt — Gott trägt ein Bild seiner selbst in sich, nach welchem er den Menschen geschaffen hat; sein ewiges wesentliches Ebenbild ist das Urbild der Menschheit. Und ebenso ist die Idee Gottes wesentliches Moment im Wesen des Menschen: was den Menschen zur Persönlichkeit, was ihn zum Menschen macht, das ist das ihm als Anlage eingepflanzte göttliche Ebenbild, das ist der Hauch aus Gott (πνεῦμα), der nach 1 Mos. 2, 7 das erdgeborne Gebilde beseelt und kraft dessen dasselbe nun zugleich, wie Paulus zu Athen sagt, „göttlichen Geschlechtes" ist. Das eben hat die chalcedonensische Lehre verkannt: wenn sie eine menschliche Natur denkt, die vollständig und doch unpersönlich sein soll, so setzt sie einen vollkommenen Widerspruch; eine unpersönliche Menschheit, das ist ein Messer ohne Klinge, eine Menschheit ohne Menschlichkeit, ein Unding mit einem Wort. Verbessere ich aber diesen Fehler und setze eine persönliche, d. h. gottebenbildliche Menschheit (— und eine andre gibts ja nach der Schrift nicht —), so kann ich zu dieser persönlichen Menschheit die Persönlichkeit nicht von einer anderen, göttlichen Natur noch einmal zubringen lassen, ja ich kann zu dieser Menschheit, die an sich schon „göttlichen Geschlechtes" ist, überhaupt eine göttliche Natur nicht als etwas ihr an sich Heterogenes erst hinzutreten lassen. Sondern weil das menschliche Wesen an sich gottebenbildlich, göttlichen Geschlechtes ist, so darf ich nur die göttliche Idee des Menschen in absoluter Verwirklichung denken, das menschliche Wesen nur in idealer Vollkommenheit und Vollendung setzen, um den Gottmenschen zu haben. Denke ich in Einem die Gottebenbildlichkeit als absolute, nämlich als absolute Anlage und absolute Verwirklichung dieser Anlage durch absoluten Gehorsam, so habe ich den Menschen, der da sagen kann „Wer mich siehet, der siehet den Vater" und „Ich und der Vater sind eins", den Menschen, in welchem Gott nach seiner ganzen Fülle wohnen muß, ja in dem Gott selbst

sein ewiges Gotteswesen in's Menschliche übersetzt hat, in dem Gott-Mensch geworden ist. Und in diesem wahrhaftigen Gottmenschen habe ich dann Gottheit und Menschheit in einer weit vollkommneren Einigung als die Kirchenlehre sie irgend herausbringen kann, in einer Einigung, in der es nicht mehr heißt, „dies thut oder sagt er nach seiner göttlichen und dies nach seiner menschlichen Natur", eine Vorstellung und Redeweise, die ihn im Grunde immer wieder in zwei unvereinbare Factoren zerreißt, sondern in der es heißt: *θεῖα πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα.*

Diese neuere Lösung des christologischen Problems nun, wie ich dieselbe in meinem Kirchentagsvortrag vertreten habe, ist in ihrer Grundidee nichts weniger als meine Privaterfindung, sondern sie ist, wenn auch als ein noch nicht vollständig gehobener Schatz, Gemeinbesitz der gesammten neueren Theologie. Ans Licht gebracht hat denselben Schleiermacher, indem er — die paulinische Idee des *δεύτερος* und *ἐπουράνιος Ἀδάμ* gleichsam neu entdeckend — Christum als das geschichtlich erschienene Urbild der Menschheit gefaßt hat; nur hinderte ihn seine unvollkommene Gottesidee auch die andere Seite dieses Begriffs, die absolute Gottebenbildlichkeit Christi herauszustellen und im Verfolg dieses Weges auch der biblischen Präexistenzlehre gerecht zu werden. Wesentlich in derselben Form wie ich ihn eben ausgesprochen habe, bekennt auch Nitzsch den christologischen Grundgedanken, daß „das Menschenwesen an sich gottmenschlich" sei; der Satz der tieferen modernen Speculation „Gott hat die Menschheit als Moment an sich, die Menschheit Gott; es ist überhaupt des Menschen Wesen, daß er göttlich ist, überhaupt Gottes Wesen, daß er sich vermenschlicht", wird von ihm als ein ächt christlicher anerkannt (Vgl. Academ. Vorträge über christliche Glaubenslehre, S. 101 — 106). Ebenso ist Dorner in seiner großartigen Geschichtschreibung des christologischen Dogma's von dem Gesichtspunkt ausgegangen, daß der Grundfehler der antiken Christologie seit den großen Concilien die einseitige Entgegensetzung des Göttlichen und Menschlichen als ganz differenter Potenzen sei und daß es der gewiesene Weg unsrer Zeit sei, wie ihn schon Luther in genialen Divinationen vorgedeutet habe, von der Idee der Wesensverwandtschaft Gottes und des Menschen aus das große Problem befriedigender zu lösen. Aber auch die Kenotiker, wiewohl sie anscheinend von dem von Schleiermacher eröffneten Wege abgegangen sind, kommen in der wesentlichen Tendenz ihrer Theorie dennoch mit mir zusammen. Oder wie dürften sie denn das in eine Werdeform sich umsetzende ewige Sein des Logos gerade als Menschen denken, und nicht auch so als ein toto genere von uns verschiedenes Wesen, wenn nicht auch ihnen der Logos das Urbild der Menschheit und der Mensch seiner Idee nach das werdende Ebenbild Gottes wäre? Ich habe meine guten Gründe mich dieser vielbeliebten kenotischen Theorie nicht anzuschließen; ich finde sie einmal in

der Schrift durchaus nicht begründet, ich sehe zweitens, daß sie das unwandelbare Wesen des dreieinigen Gottes in einen unzulässigen Verwandlungsproceß hineinzieht, und ich glaube drittens, daß sie selbst um diesen unerschwinglichen Preis das, was sie erreichen möchte, nur scheinbar erreicht, eine wahrhaft menschliche Entwickelung Jesu. Aber in ihrer innersten Tendenz, über den Dualismus und Doketismus, den die Zweinaturenlehre in das geschichtliche Leben Jesu hineinträgt, hinaus und zu einer wahrhaft menschlichen Anschauung desselben zu kommen, ist die Kenotik mit mir ganz auf gleichem Wege, und ich bin überzeugt, daß abgesehen von meiner Auffassung der Präexistenz — ein Kenotiker an meinen Aufstellungen über das Leben Jesu wenig auszusetzen haben würde. „Sie sind nicht heterodoxer als Thomasius," sagte mir bald nach meinem Vortrag ein anerkannter Kenner dieser Dinge. Und was nun die Präexistenz angeht, kann denn das einen so großen Unterschied zu meinem Ungunsten machen, daß die Kenotiker dieselbe in einer Daseinsform denken, die sofort aufgegeben werden muß, um es zu einer menschlichen Entwicklung zu bringen, ich dagegen mich bemühe sie von vornherein so zu denken, daß sie an und für sich schon eine wahrhaft menschliche Lebensgeschichte Jesu gestattet?

Aber ich will auch auf diesen schwierigsten und', wie selbst billigere Beurtheiler meinten, in meiner Auffassung schwächsten Punkt nach Möglichkeit eingehn. Denen gegenüber, die mich nicht anders haben verstehen können oder wollen, als daß ich Christum nur wie jeden anderen Menschen im Rathschluß Gottes präexistiren lasse, sage ich klar und rund: nach meiner Lehre kommt Christo eine Präexistenz zu wie keinem Andern, nämlich eine trinitarische Präexistenz. Um zu zeigen, wie sich das mit den eben ausgesprochenen Anschauungen vereinigt, muß ich über die Trinität etwas weiter ausholen. Weit entfernt die Trinität zu leugnen, wie Dr. Hengstenberg mir andichtet, halte ich die trinitarische Gottesidee für die specifisch christliche und für die einzige, die sowohl das Bedürfniß des gottsuchenden Herzens als die Ansprüche des speculativen Gedankens befriedigt. Nur der Gott ist der wahrhaftige und lebendige, der zugleich über uns in sich selbst verharren, aus sich herausgehn und sich zu uns herablassen, in uns eingehn und sich selbst uns mittheilen kann. Aber nun fragt sich's, wie ist diese Dreifaltigkeit in der Einheit zu fassen? Man kann, wie Augustinus in seiner Dreieinigkeit von memoria, intellectus, voluntas, ausgehn vom Wesen der Persönlichkeit als solcher, von der endlichen Persönlichkeit zurückschließen auf die absolute, und das Ansichsein, das Bewußtsein und die willenhafte Selbstbejahung des unendlichen persönlichen Geistes unterscheiden. Doch ist das eine bloß analogische Construction, die nur zu drei Momenten der einen absoluten Persönlichkeit, nicht aber zu drei Existenzweisen, Hypostasen führt, geschweige denn zu drei Personen im gegenwärtigen Wortsinn. Tiefer muß es führen, wenn

c*

nicht blos die Idee der Persönlichkeit im Allgemeinen, sondern geradezu die Idee der absoluten Persönlichkeit zu Grunde gelegt wird, — d. h. die Idee der Liebe, denn ein Wesen, welches wesenhaft Liebe ist, kann nur zugleich unendlich und persönlich sein, ein unerschöpflich ausgiebiger Lebensborn und zugleich ein selbstbewußter heiliger Wille. Suche ich aber von dem johanneischen „῾Ο θεὸς ἀγάπη ἐστίν“ aus die Dreieinigkeit zu erkennen, so darf ich nicht in der beliebten Weise construiren, daß das Wesen der Liebe den Unterschied eines Liebenden und eines Geliebten und zwischen beiden wieder eine Gemeinschaft fordere, denn diese Construction, bei der ohnedies ganz unverständlich bleibt, wie das liebende und geliebte Ich einer Vermittelung bedürfen und diese Vermittelung sogar eine dritte Person constituiren soll, folgt in keiner Weise aus dem johanneischen Spruch, der durchaus nicht das Wesen Gottes als ein von der Welt abstrahirendes Liebesverhältniß beschreiben, sondern vielmehr die Liebe als das an die Welt offenbare innerste Wesen Gottes bezeichnen will. Sondern der allein richtige Weg ist, die Momente der Idee der Liebe selbst aufzusuchen, der Liebe, welche Selbsthingabe unter bleibender Selbstbewahrung, welche Selbstmittheilung zu höherer Selbstgewinnung ist. Diese Momente sind: In-sich-Beharren und doch Aus-sich-Herausgehen, Aus-sich-Herausgehen und doch Im-andern-sich-selbst-Behaupten, oder Selbstbewahrung, Selbstverleugnung, Selbstmittheilung. Ist Gott die Liebe, so muß es in seinem Wesen begründet sein, daß er über der Welt in unwandelbarer Erhabenheit verharren und sich selbst bewahren, zugleich aber aus sich selbst herausgehen und selbstverleugnend sich zum Princip eines Anderen machen, und endlich in diesem Anderen dennoch durch heilige Selbstmittheilung sich selbst behaupten und zurückgewinnen kann: eine ontologische Trinität, aus der sich, wie aus den weiteren Ausführungen am Schlusse der „paulinischen Christologie“ im nachstehenden Buche erhellen wird, die biblische Congruenz der Begriffe θεός und πατήρ, der Unterschied des λόγος und des πνεῦμα vom Vatergott und überhaupt alles was die Schrift zu einer ontologischen Trinität beibringt, weit befriedigender erklären dürfte, als aus der seither so beliebten Construction aus dem Ich und Du und dem beide einigenden Bande. Ich kann das hier nicht weiter verfolgen: es werden diese Andeutungen genügen um klar zu stellen, wie ich nicht blos sabellianisch von drei Erscheinungsformen des in sich selbst unterschiedslos einigen Gottes, sondern mit der Kirche von einer im göttlichen Wesen begründeten Selbstunterscheidung reden kann, von drei realen Daseinsweisen oder Existenzformen, Hypostasen, der des Insichbeharrens (θεός καὶ πατήρ), des Aussichherausgehens (λόγος, εἰκών, ἀρχὴ τῆς κτίσεως) und des Sichmittheilens ans Andre (πνεῦμα ἅγιον). Freilich, „Personen“ wie Gott, wie der Mensch, wie der historische Christus Person ist, Personen im Sinne von Persön-

lichkeiten sind das nicht, aber wie steht es denn eigentlich dogmenhistorisch mit diesem trinitarischen Personenbegriff!

Allerdings hat die populäre und traditionelle Denkweise in alten und neueren Zeiten die trinitarische „Person" einfach im Sinne von Persönlichkeit genommen; dagegen hat sowohl in der alten als in der neueren Theologie wohl kaum je ein wissenschaftlicher Bearbeiter des Problems unter den Hypostasen der Trinität wirkliche Persönlichkeiten gedacht. „Gerade derjenige Mann, sagt Tholuck in seinem Commentar zum Johannes (S. 63), — von welchem aus sich in der abendländischen Kirche die Definition verbreitet hat persona est naturae rationalis individua substantia, der Aristoteliker Boethius, wollte keineswegs die göttlichen Personen so definirt wissen, sondern bezeichnete die göttliche Trinität als diversitas relationum, und so gebrauchten auch die speculativen Theologen des Abendlandes häufig den Ausdruck subsistentiae, relationes subsistentes. Die Personen der Gottheit, fährt Tholuck im eignen Namen und ganz im Sinne unsrer seitherigen Darlegung fort, sind also im Wesen der Gottheit nothwendig begründete reale Unterschiede und zugleich Beziehungen." Im selben Sinne des historischen Urtheils und zugleich der eignen Ansicht führt Nitzsch in seinem berühmten Aufsatz über die immanente Trinität (Stud. und Krit. 1841, 2, S. 302) aus, wie die morgenländischen Nicener das Wort Hypostase in bewußter Vermeidung des Terminus *πρόσωπον*, „Person" gewählt, wie Theodoret den letzteren zwar acceptire, ihn aber im Sinne von *ἰδιότης*, Eigenheit auslege, wie im Abendlande zwar das Symbolum Quicunque die „Person" durchsetze, aber noch Augustin in seinen bekannten Aeußerungen „tres personae, si tamen ita dicendae", und „utique tres, — quid tres" sie beanstande; „das denkende Mittelalter, schließt Nitzsch, beruhigte sich über die Wahl des Wortes; diese war nun einmal geheiligt; allein wenn wir auch nur auf diejenigen Bestimmungen achten, die in der der Unkirchlichkeit am wenigsten verdächtigen Theologie gangbar geworden sind, — das Mittelalter hat nichts unterlassen, um den Begriff der göttlichen Person dem Begriff einer Subsistenzart und einer Relation Gottes zu sich entgegenzuführen, demselben Begriffe, in welchem die speculativen Erklärungen alle beruhten." Hat Herr Dr. Hengstenberg nicht etwa Lust auch Tholuck und Nitzsch sammt Boethius und Augustin als Samosatener und Socinianer, als Leute, „die sich nur zum Schein dem Sprachgebrauch der Kirche anschließen" zu verketzern? er hätte dazu geradesoviel Grund wie bei mir. Aber auch der orthodoxeste aller Dogmatiker des 19. Jahrhunderts, der Mitarbeiter der Evangelischen Kirchenzeitung, Herr Dr. Philippi, bekennt in seiner Kirchlichen Glaubenslehre (II. S. 143) daß der trinitarische Begriff „Person" mit dem modernen der Persönlichkeit nicht ganz derselbe sei und daß in Gott von drei Selbstbewußtsein und drei freien Willen nicht die Rede sein könne. Ich bedarf zur Rechtfertigung meiner Christologie

von der trinitarischen Seite her nichts weiter als dies Philippi'sche Zugeständniß. Wenn es in Gott keine drei Selbstbewußtsein und drei freien Willen gibt, so kann auch das Selbstbewußtsein, mit welchem der historische Christus sich als den Sohn vom Vater unterscheidet, und der freie Wille, mit dem er sich liebend und gehorchend zum Vater verhält, nicht aus seiner trinitarischen Präexistenz mitgebracht sein; so kann auch sein geschichtliches Denken und Wollen nicht mit seiner trinitarischen Präexistenz in einer Continuität der Erinnerung stehen, so ist es mit einem Wort eine falsche, nur durch die Zweideutigkeit und Mißverständlichkeit des Personbegriffs möglich gewordene Christologie, welche das Ich des historischen Christus mit dem angeblichen, aber in Wirklichkeit gar nicht vorhandenen Ich des Logos identificirt. Ich sehe allerdings, daß Herr Dr. Philippi und noch mancher Andre, der die Prämisse zugeben würde, diesen Schluß nicht macht; aber ich bitte mir zu zeigen, worin derselbe falsch ist, ich bitte mir deutlich zu machen, wie, wenn es in Gott keine drei Selbstbewußtsein gibt, dennoch eines von diesen drei nicht vorhandenen Selbstbewußtsein aus der Trinität in eine unpersönliche menschliche Natur übergehn könne; kann man das nicht, so höre man auf zu sagen, ich leugne die Präexistenz, weil ich leugne was Herr Dr. Philippi auch leugnet, daß der Logos dem Vater gegenüber ein eignes Selbstbewußtsein und einen eignen Willen habe. — Ist nun die zweite Hypostase, der Logos, nicht die Persönlichkeit Jesu von Nazareth, was ist sie denn im Verhältniß zu dieser historischen Person? Ich habe gesagt, ihre in Gott ruhende Potenz, ihr aus Gott stammendes Princip. Meine ich mit diesen Ausdrücken das Wesen der trinitarischen Hypostase erklärt zu haben? So wenig, daß ich allerdings von jedem Menschen in einem gewissen Sinne sagen könnte, er habe als Potenz in Gott präexistirt, es sei in ihm ein Gott entstammendes Princip. Was ich mit diesen Worten sagen wollte, war lediglich dies, daß die historische Persönlichkeit nicht in dieser Form der Persönlichkeit, mit einem eigenthümlichen Selbstbewußtsein und Willen bereits präexistirt haben könne. Die zweite Hypostase als solche nenne ich mit Johannes das wesenhafte Wort oder noch lieber mit Paulus das wesenhafte Ebenbild, welches der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (1 Kor. 15, 47), das Urbild der Menschheit ist; wenn nun in Jesu von Nazareth, wie wir alle glauben, sich jenes Ebenbild, dieses Urbild geschichtlich verwirklicht hat, so wird doch wohl gesagt werden dürfen, daß jenes Ebenbild als innergöttliches die Potenz — und dies Urbild als präexistentes das Princip dieser historischen Persönlichkeit sei. Der Punkt aber, auf den es zur Wahrhaltung der trinitarischen Präexistenz Christi ankommt, ist der, daß in ihm der Logos oder das ewige Ebenbild nicht blos so das Princip gebildet hat wie in jedem anderen Menschen, in welchem ja auch das Ebenbild Gottes das Princip der Persönlichkeit, der Logos das Licht des vernünftig = sittlichen

Bewußtseins ist (Joh. 1, 4), sondern daß in ihm der Logos nach seiner ganzen Fülle, das ewige Ebenbild in seiner Absolutheit Princip und Potenz seiner Persönlichkeit ausmacht, so daß von ihm, und von ihm allein, gesagt werden kann, daß in ihm der Logos σάρξ geworden sei, daß er die εἰκών τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, die ewige göttliche Selbstoffenbarung, also Gott selbst in der Form seiner Selbstherablassung sei. Sollte dieser Unterschied zwischen Christus und allen anderen Menschen, der auch dann vollkommen aufrecht bliebe, wenn sie alle sündlos wären, in meinem Vortrag nicht genug hervorgehoben worden sein, so hat er nichtsdestoweniger, wie meine mehrerwähnte Abhandlung „Zur paulinischen Christologie" zeigt, meinen Gedanken zu Grunde gelegen, und in dem nachstehenden Buche wird der geneigte Leser die Betonung und Begründung desselben nicht vermissen. Aber auch diese Unterscheidung Christi von allen anderen Menschen, der Unterschied des δεύτερος Ἀδάμ von seinen Brüdern, läßt die vollkommen menschliche Natur seiner Persönlichkeit nicht nur unangetastet, sondern setzt dieselbe sogar voraus, denn wenn Gott Mensch wird, so wird er es wirklich und vollkommen und nicht blos scheinbar oder halb, und so muß die Persönlichkeit, in der er's wird, die allgemein-menschliche Daseinsform unverkürzt und unbedingt tragen.

So stellt sich mir, ich mag ausgehn von der Idee des gottebenbildlich-menschlichen oder des trinitarisch-göttlichen Wesens, dasselbe Ergebniß heraus: Christus wahrer, völliger Mensch und eben als solcher der menschgewordene Gott. Da die menschliche Natur als solche zur Gottgemeinschaft angelegt ist, so muß der Mensch, in welchem diese Anlage und ihre Verwirklichung eine vollkommene, unbedingte ist, absolut gotteins sein, die Fülle der Gottheit zum Inhalt seines menschlichen Daseins haben, die vollendete Uebersetzung des göttlichen Wesens ins Menschliche sein. Und gewiß muß das Gottesebenbild, das in ihm geschichtliche Gestalt gewinnt, die Gottesfülle, die in ihm sich unter uns einwohnt, präexistirt haben in Ewigkeit und zwar in einer von dem unwandelbar in sich selbst verharrenden Sein des Vatergottes unterscheidbaren Seinsweise, denn sonst könnte sie ja nicht in Ihm Gestalt gewonnen haben dem Vatergott gegenüber; aber da dieses Gottesebenbild, diese Fülle der göttlichen Selbstoffenbarung für sich keine eigne Persönlichkeit bildet, so kann auch die Persönlichkeit, in der sie geschichtliche Gestalt gewinnt, nur eine reinmenschliche sein. — Es versteht sich aus diesen Ausführungen, soll aber um des richtigen Verständnisses der ganzen nachstehenden Schrift willen bei dieser Gelegenheit noch eigens betont sein, daß ich unter der „rein-menschlichen Persönlichkeit Jesu" nichts anderes verstehe als die allgemein-menschliche Grundform seines Wesens und Lebens, unbeschadet der ganz specifischen Bestimmtheit, die dieses allgemein-menschliche Wesen in ihm hat, unbeschadet des göttlichen Inhaltes, der in dieser menschlichen Form von An-

beginn angelegt ist und immer völliger zur Entfaltung kommt (vgl. z. B. S. 45 der nachstehenden Schrift). Schon mein Vortrag hat es bezeugt, und die nachfolgenden Erörterungen werden es wieder und wieder bestätigen, wie wenig ich gesonnen bin die Realität und Absolutheit des Seins Gottes in Christo irgendwie zu verflüchtigen oder zu verkürzen, und so könnte ich auch meine ganze Ansicht dahin formuliren, daß das Leben Jesu durch und durch menschlich sei seiner Form nach, durch und durch göttlich nach seinem Inhalt, daß während in der ursprünglichen Anlage beides, das Göttliche und das Menschliche ununterschieden ist (— denn das göttliche Ebenbild als reine Anlage ist ja ebenso göttlich als urbildlich-menschlich —), in seiner Entwicklung überall die Form seines Fühlens, Denkens, Wollens rein-menschlich, der Inhalt desselben, die eigenthümliche Bestimmtheit und Erfülltheit jener allgemein-menschlichen Formen des geistigen Lebens durch und durch göttlich gewesen sei. Hätte ich mich nun, wie mir Herr Dr. Hengstenberg andichtet, möglichst an den Sprachgebrauch der Kirche anschließen wollen, so hätte ich diese durchaus menschliche Form seines Lebens seine menschliche Natur, und jenen durchaus göttlichen Gehalt seine göttliche Natur genannt und hätte in diesem Sinne mit der Kirche von „zwei Naturen" reden können, ebensogut wie im oben angegebenen Sinne des Boethius von „drei Personen" in der einen absoluten Persönlichkeit. Ich hätte dann immerhin meine eigenthümliche Fassung des Naturen- und Personenbegriffs in Definitionen niederlegen dürfen, deren Tragweite die wenigsten Hörer oder Leser ermessen haben würden; ich wäre doch ein guter leidlich kirchlicher Theologe und von Herrn Dr. Hengstenberg vermuthlich unbehelligt geblieben. Nun aber habe ich als academischer Lehrer und noch mehr als wahrheitliebender Mensch die Sitte meine Gedanken mit möglichster Klarheit und Schärfe auszusprechen, also sie zu dem, womit sie sich auseinanderzusetzen haben, in ein Verhältniß möglichst schärfer Unterscheidung zu setzen, und weil ich das gethan habe, weil ich das, was im Grunde die ganze neuere Theologie denkt und will, etwas zu laut gesagt habe, so laut, daß selbst Laien es möglicherweise verstehen konnten, darum bin ich ein Ketzer, auf den jede Schmach und Verdächtigung gehäuft werden muß. Schon in Altenburg sagte mir am Abend ein treuer bewährter Glaubensmann in halb ernsthafter halb scherzhafter Warnung: „man darf wohl wider die Kirchenlehre polemisiren, aber man darf's nicht so laut thun."

Es ist ein denkwürdiges und trauriges Zeichen der Zeit, daß dreißig Jahre nach Schleiermachers Tode von derselben Stelle her, wo er unsre neuere gläubige Theologie begründet hat, der Versuch hat gemacht werden können eine theistischere und biblischere Weiterbildung seiner bahnbrechenden Christologie moralisch todtzuschlagen. Allerdings, der Moment war einladend genug. Unsre politische Spannung, so wenig sie mit Kirche und

Theologie zu schaffen hat, hat alle reactionären Triebe wieder üppig ans Tageslicht gelockt; die Attentate der negativen Kritik auf das Heiligthum des Lebens Jesu haben in pastoralen Kreisen, in denen man sich theologisch auf schwachen Füßen fühlt, vor aller mit Kritik umgehenden Theologie ein Grauen erzeugt; die Verirrungen eines Mannes wie Schenkel, der sich früher zur Unions- und Vermittlungstheologie bekannte, haben dieselbe, so unschuldig sie an dieser Persönlichkeit ist, weit und breit verdächtig gemacht: welch günstige Auspicien, um einen freimüthigen Vertreter dieser Unions- und Vermittlungstheologie, der in kirchlichen und academischen Kreisen ein unbequemes Vertrauen zu genießen begann, unschädlich zu machen! Ich habe es kein Hehl: die Bannbulle hat gewirkt. Ich bin in diesem Jahr aus vieler Menschen Gnade gefallen; viel mir werthes Vertrauen in Nähe und Ferne hat sich mir in Mißtrauen verwandelt. Und nicht etwa nur in theologischen Kreisen hat man meinen Namen ausgestrichen aus der Zahl der Gläubigen; bis an den gemeinen Mann, der mich etwa hier oder dort einmal als Festprediger hören könnte, hat man die Lüge ausgegeben, ich hätte die Dreieinigkeit für einen Unsinn erklärt. Gottlob kann ich das alles mit ungeknicktem Muthe dem Gott anheimstellen, der da gerecht richtet und dem Lügenmäuler ein Gräuel sind; ich weiß mich zu trösten mit dem Wort eines großen Vorgängers in solchen Erfahrungen „durch Ehre und Schande, durch böse Gerüchte und gute Gerüchte, als die Verführer und doch wahrhaftig“, und was den endlichen Sieg der von mir in Schwachheit mitvertretenen Wahrheiten angeht, so bin ich um denselben nicht bange noch ungewiß. Aber durch welche Krisen wird unsre arme evangelische Kirche noch hindurch müssen, wenn man mit solchem Fanatismus die Vermittlungs- und Verständigungsbrücken zerschlägt, die wir zwischen der unveräußerlichen biblischen Wahrheit und den geistigen Bedürfnissen und Anforderungen unsrer Zeit zu bauen suchen? Was soll vor allem aus unsrer evangelischen Theologie werden, wenn solche Versuche, ohne alles wissenschaftliche Zeug, allein mit den Mitteln der Verdächtigung und Verketzerung in ihre Entwicklung einzugreifen, ungestört ihren Fortgang nehmen? Soll denn wirklich vorerst in Deutschland der Knoten der Geschichte so auseinandergehn wie im Blick auf das, was nach ihm kommen werde der alternde Schleiermacher schmerzlich gefragt hat: „die Wissenschaft mit dem Unglauben, und das Christenthum mit der Barbarei“? —

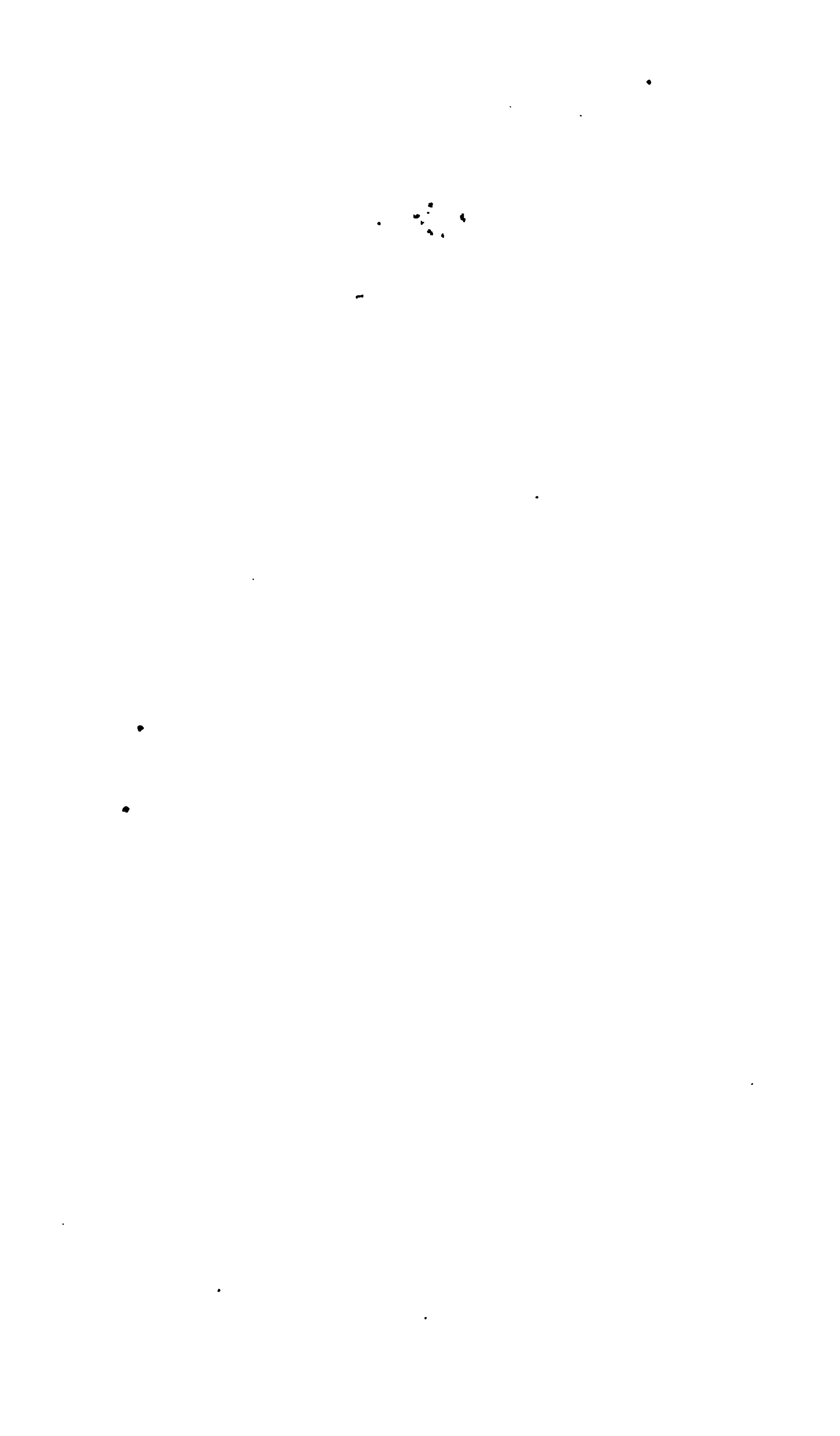
Möchte das nachstehende Buch die unbefangene Prüfung finden, zu der das evangelische Schriftprincip alle, die sich ehrlich zu ihm bekennen, zumal einer biblisch-theologischen Arbeit gegenüber verpflichtet. Man wird vielleicht einzelne Worte desselben aus ihrem Zusammenhang reißen und zu weiterer Abschreckung vor dem Ketzer von Altenburg öffentlich ausrufen; man wird vermuthlich an meiner Auslegung einzelner schwieriger Stellen mäkeln und wenn man dieselbe irgendwie anfechten kann, die Miene an-

nehmen, als habe man mit dem Losbröckeln eines Steinchens mein ganzes Gebäude umgeworfen. Auf eine solche Methode gefaßt, will ich mich im voraus dagegen verwahren, als ob dieselbe den Namen einer Widerlegung verdienen würde. Ich glaube den Schriftbeweis für meine christologische Ansicht in den nachstehenden Erörterungen nicht zwei- oder dreifach, sondern hundertfach erbracht zu haben, nachgewiesen zu haben, daß sich von dieser Ansicht aus das ganze Neue Testament in allen seinen christologischen Aeußerungen durchgängig aufschließt, und so hat jeder einzelne exegetische Beweis, den ich geführt habe, zu seinen sonstigen Instanzen noch überdies das Siegel der Analogie der h. Schrift. An einzelnen Auslegungen rütteln ohne die Gesammtauslegung bestreiten zu können, hieße nur diese Analogie durchlöchern und die Schrift mit sich selbst in Widerspruch setzen, ein Verfahren, das wohl vom kritischen, nicht aber vom orthodoxen Standpunkte aus ein erlaubtes wäre. Für widerlegt vom letzteren werde ich mich halten, wenn mir jemand zeigt, daß eine andere christologische Ansicht, daß vor allem die chalcedonensische Lehre einen ebenso allseitig und ungezwungen passenden Schlüssel zum Neuen Testament, ja einen noch besser und leichter schließenden hergibt als die meinige: bringt mir jemand diesen Nachweis, dann will ich mich dankbar zu seinen Füßen setzen; bringt mir ihn niemand, so werde ich erwarten dürfen, daß man sich weiterer Schmähungen meiner in gutem evangelischen Rechte stehenden Ansicht enthalte. Dem Herrn, von dessen gottmenschlichem Wesen diese Blätter reden und zeugen wollen, lege ich dieselben zu Füßen: er lasse daran vergehen und verwehen, was nicht aus seiner Wahrheit stammt; was aber daran aus ihr geboren ist, das wird man wohl stehen lassen müssen, auch wenn es etwas anders klingt als die herkömmliche Lehre, denn — wie schon der alte Tertullian die Kirche seiner Zeit zu erinnern hatte: Christus dixit Ego sum veritas; non dixit Ego sum consuetudo. —

Halle, im Herbst 1865.

Willibald Beyschlag.

Inhalt.



Einleitung.

Daß Jesus Christus das lebendige, persönliche Band zwischen Gott und den Menschen ist, daß in seiner Person Gottheit und Menschheit vollkommen geeint sind, das ist von Anbeginn der Grundartikel unsres Glaubens gewesen und wird es bleiben bis ans Ende der Tage. Die dogmatische Formel aber, in welche dieser Grundartikel unsres Glaubens herkömmlich gefaßt wird, „Zwei Naturen in Einer Person", stammt aus dem fünften Jahrhundert nach Christus, von dem Concil zu Chalcedon, welches in ihr den Streit der damals herrschenden theologischen Gegensätze, der alexandrinischen und der antiochenischen Schule zu schlichten suchte, und hat bereits seit einem vollen Jahrhundert aufgehört der befriedigende Ausdruck des sich wissenschaftlich auf sich selbst besinnenden christlichen Glaubens zu sein. Ein Jahrtausend hindurch hat dies chalcedonensische Dogma eine fast unwidersprochene Herrschaft über das christliche Denken geübt, das Jahrtausend der scholastischen Theologie von Johann von Damascus bis auf die Ausläufer der protestantischen Orthodoxie; aber sobald, aus zurückgehaltenen Entwicklungstrieben der Reformation hervorgewachsen, eine neue lebendigere Art und Weise des Erkennens Macht gewann, sank auch die alte geheiligte Formel, in welche die altkatholische Kirche das Geheimniß der Person Christi gefaßt hatte, wehrlos dahin. Viele trösten sich heute über diese Niederlage des alten Dogma's mit der Seichtigkeit der Kritik, welche die Aufklärungszeit gegen dasselbe gerichtet: als ob nicht gerade das die Unhaltbarkeit desselben ins grellste Licht stellte, daß es nicht einmal den allerwohlfeilsten Angriffen zu widerstehen im Stand war! Andere schieben die Schuld vor allem auf den Unglauben jener Zeiten, während doch dieser Unglaube selbst in seiner plötzlichen Herrschaft eine Erklärung fordert und sie vor allem eben in der Ueberlebtheit des alten Dogma's findet, das

den denkenden Geistern in keiner Weise mehr zu genügen vermochte. Auch hat der Glaube, als er nach jenen Zeiten des verschüttenden dogmatischen Einsturzes quellfrisch wieder hervorbrach und von neuem sich in wissenschaftliche Formen zu fassen unternahm, die Mittel und Wege des alten Dogma's durchaus nicht wieder aufgesucht. Es war eine wesentlich neue Christologie, die Schleiermacher unter verschärfter Kritik der alten Formel zum Mittelpunkt der verjüngten evangelischen Glaubenslehre machte, und wie verschiedene Geister mit wie verschiedenartigen Bestrebungen auf ihn gefolgt sind, — mit alleiniger Ausnahme des Rostocker Dogmatikers sind sie alle einmüthig darin, daß es unmöglich sei das unveränderte altkirchliche Dogma theologisch zu halten. Man mag diese Thatsache sich und andern verbergen, wegbringen kann man sie nicht, und ihr schärfster Stachel liegt vielleicht darin, daß hier gerade auch die conservativen und confessionellen Dogmatiker fast ausnahmslos des Ruhmes der Orthodoxie ermangeln, daß sie gerade jener kenotischen Theorie folgen, die mit dem altkirchlichen Dogma in so tiefem Widerspruch steht wie irgend ein andrer der neueren christologischen Versuche, ja die von der Concordienformel als eine horribilis et blasphema interpretatio bereits ausdrücklich gerichtet ist.*) Die Sache des orthodoxen christologischen Dogma's steht mithin in unseren Tagen so, daß man entweder mit der Concordienformel in der Hand die gesammte evangelische Dogmatik unsres Jahrhunderts mit Ausnahme der Philippi'schen „Kirchlichen Glaubenslehre" verdammen muß, oder aber alles Ernstes auf die Frage eingehn, ob denn wirklich die Schriftwahrheit von Christo mit der chalcedonensischen Formel stehe und falle.

Die innere Beschaffenheit des Dogma's gibt uns für die verlassene äußere Lage desselben den Aufschluß. Zwei Naturen, die mit einander nichts gemein haben, die einander bis dahin fremd gegenübergestanden, sollen sich in Christo zu Einer — schlechthin abnormen — gottmenschlichen Person vereinigen. Hiezu soll die göttliche Natur, die ja niemand anderes ist als die zweite Person der Trinität, das Ich, die Persönlichkeit fertig mitbringen; die menschliche dagegen, die durch einen Allmachtsact im Schooße der Jungfrau bereitet und von Gott dem Sohne angenommen wird, soll zwar eine vollständige, aus Leib, Seele und Geist bestehende, aber doch unpersönliche sein. Ergeben denn diese beiden Factoren in dieser Verbindung

*) Form. Conc. VIII, 20: Rejicimus etiam damnamusque, quod dictum Christi Mth. 28, 18 horribili et blasphema interpretatione a quibusdam depravatur in hanc sententiam: quod Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et adscensione ad coelos iterum restituta fuerit omnis potestas in coelo et in terra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem etiam secundum divinitatem *deposuisset* et *exuisset*.

wirklich, was die h. Schrift fordert und die Kirchenlehre behauptet, eine einheitliche und wahrhaft menschliche Person? Keines von beiden; sondern statt der Einheit der Person klafft der unerträgliche Zwiespalt eines doppelten Bewußtseins und doppelten Willens und statt der wahren Menschheit erhalten wir das Scheingebilde einer menschlichen Person ohne menschliche Persönlichkeit. Da weder die göttliche noch die menschliche Natur ohne die Eigenschaften gedacht werden kann, auf denen ihre Eigenthümlichkeit beruht, so bringt selbstverständlich die göttliche Natur in jene Einigung ihre Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit und jede ewige Vollkommenheit und Vollendung mit, die menschliche dagegen ihre Gebundenheit an Raum und Zeit, ihre Beschränktheit in Wissen und Vermögen, ihre Versuchbarkeit zum Bösen und sittliche Entwickelungsbedürftigkeit, und das soll sich nun in einer und derselben Person mit einander vertragen! Mit anderen Worten, die chalcedonensische Zweinaturenlehre muthet uns zu, uns dieselbe Person zugleich allmächtig und schwach, allgegenwärtig und umschränkt, allwissend und lernend, unversuchbar und versuchbar in allen Stücken, unsterblich und dem Tode anheimfallend zu denken, und das ist eine einfache, baare Unmöglichkeit. Daß nun bei dieser Zusammenjochung zweier einander aufhebenden Factoren der menschliche zu kurz kommen mußte, ist leicht einzusehen; die Kirche konnte den Monophysitismus, der die menschliche Natur von der göttlichen aufgehoben werden ließ, verdammen aber nicht überwinden; denn sie selbst hatte in ihrem Dogma bereits der menschlichen Natur das Herzblatt ausgebrochen, das menschliche Ich, die menschliche Persönlichkeit. Wenn Christus nach seiner menschlichen Natur sich entwickeln, an Weisheit und Gnade zunehmen sollte, ja wer war denn da, der da hätte wachsen und zunehmen können? Eine gottheitliche Person kann nicht wachsen und zunehmen, sie ist ewig fertig, die menschliche Persönlichkeit aber ward ja geleugnet und mußte freilich geleugnet werden, wenn aus den zwei Naturen nicht zwei Personen in Einer Person werden sollten.

So befindet sich das kirchliche Dogma in haltloser Schwebe zwischen der Scylla des Dualismus und der Charybdis des Doketismus, von denen jeder das christliche Grundbekenntniß „Gottheit und Menschheit eins in der Person Christi“ principiell aufhebt. Jeder Versuch dem einen Schiffbruch zu entgehen treibt in den anderen, und nur wer mit einer Formel zufrieden ist, welche Widersprechendes zusammenjocht um dann die Consequenzen des Widerspruchs zu verdammen, nur wer kein Bedürfniß fühlt, sich das, was die dogmatische Formel zusammensetzt, auch wirklich zusammenzudenken, kann in diesem Punkt orthodox sein. Bekanntlich hat die Reformation, durch ganz andere gewaltige Fragen in Anspruch genommen, die altererbte Christologie nicht kritisirt und nur der Abendmahlsstreit hat beiläufig das christologische Dogma in einige Bewegung gesetzt. Während die reformirte

Kirche einfach bei dem chalcedonensischen Dogma verharrte und einen Christus lehrte, der sogar noch in seiner verklärten Herrlichkeit zur Rechten des Vaters zugleich allgegenwärtig und nicht allgegenwärtig sein soll, hat die lutherische in ihrer communicatio idiomatum den letztmöglichen Versuch gemacht zwischen Dualismus und Doketismus eine richtige Mitte zu finden. Die göttliche Natur hebt die menschliche nicht monophysitisch geradezu in sich auf, läßt sie aber auch nicht fremd und äußerlich neben sich hergehen, sondern theilt ihr ihre göttlichen Eigenschaften mit, nur daß sich, damit die Menschheit nicht zum völligen Schein werde, die menschliche Natur hier auf Erden, so lange der Stand der Erniedrigung dauert, des Gebrauchs dieser mitgetheilten göttlichen Eigenschaften enthält. Aber so anerkennenswerth der unter den gegebenen Voraussetzungen arbeitende Scharfsinn dieser Lehre ist, er kann nicht weghelfen über die Fehlerhaftigkeit, ja Unmöglichkeit der Prämissen. Wenn der Christus der lutherischen Orthodoxie zu gleicher Zeit die Sterne am Himmel lenkt nach seiner göttlichen, und in der Krippe von Bethlehem träumt nach seiner menschlichen Natur, wenn er im selben Moment als allmächtiger und allwissender Gott die Gebete der Menschen erhören hilft und als zagender, fragender Mensch in Gethsemane ruft „Vater, ists möglich?", — ist etwa dieser Dualismus, dieses Doppelleben der angeblich einen und selbigen Person darum erträglicher, weil die Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit der göttlichen Natur gleichzeitig auch in dieser im Vollgefühl ihrer Schwachheit ringenden Menschennatur quiescirend gedacht wird? Und andererseits, wenn Christus bereits auf Erden allwissend, allmächtig, allgegenwärtig, unversuchbar, unsterblich ist nicht nur nach seiner göttlichen sondern auch nach seiner menschlichen Natur, nur daß die letztere sich des Gebrauchs aller dieser ihr mitgetheilten göttlichen Eigenschaften noch enthält, ist denn das nicht der vollendetste Doketismus der sich denken läßt, d. h. ist denn da nicht sein Nichtwissen und Nichtvermögen, sein Ringen in Versuchung und Gebet, sein Zunehmen an Weisheit und Gnade ein leerer Schein, ein unwahrhaftiges Schauspiel, indem er ja über das alles in Wahrheit bereits von Anfang hinaus ist, einmal schon vermöge seiner göttlichen Natur, nun aber auch vermöge seiner göttlich ausgestatteten menschlichen, und nur in jedem einzelnen Falle nach der einen Seite seines Personlebens nicht darüber hinaus sein will, also z. B. in Betreff des jüngsten Tages sich vornimmt nicht allwissend zu sein, während er es doch ist, und sich entschließt als Mensch zu sagen er wisse Zeit und Stunde nicht, während er als Gott sie recht wohl weiß? Diesen vollkommen unerträglichen inneren Widersprüchen des kirchlichen Dogma's gegenüber wird noch immer, zumeist freilich von Solchen, die sich dieselben nie recht deutlich gemacht haben, die Ermahnung ausgesprochen, es gelte hier eben zu glauben, nicht zu begreifen. Dieser Ermahnung liegt zunächst ein durchaus unbiblischer Begriff vom Glauben und falscher Gegensatz von Glauben

und Erkennen zu Grunde: der Glaube, den die h. Schrift fordert, ist weit etwas anderes als ein Fürwahrhalten sich selbst widersprechender Formeln und steht mit dem Erkennen nicht nur in keinem Gegensatz, sondern in der innigsten Gemeinschaft und Wechselwirkung, wie unzählige Aussprüche Christi und der Apostel bezeugen. Aber auch abgesehen hievon, — wird denn nicht jedenfalls die Vorfrage gethan werden dürfen und müssen, ob es auch wirklich die h. Schrift und nicht blos die kirchliche Tradition ist, die jenen „Gehorsam des Glaubens" bis zum Fürwahrhalten des vollkommen Widersprechenden von uns fordert?

Wäre es wirklich die h. Schrift und nicht blos die Theologie der Concilien und Bekenntnißschriften, die uns den Glauben an Christum an solche Bedingungen knüpfte, dann stünde es um die Zukunft des Christenthums schlimm. Denn offenbar würde die Thatsache, daß der biblische Christus ein undenkbares Wesen wäre, noch eine andere näherliegende Folgerung zulassen und hervorrufen als die, daß er ebendarum der im Glauben zu ergreifende Sohn Gottes sei, nämlich die Folgerung, daß er so, wie die Schrift ihn darstelle, nie gelebt haben könne. Und diese Folgerung ist nicht erst zu ziehen, sie ist von der Zeit an, da das allgemeine Bewußtsein mit dem kirchlichen Dogma zerfiel, aus der Prämisse desselben mit zunehmender Schärfe und steigendem Erfolg gezogen worden; sie ist der Nerv der Strauß'schen Beweisführung wider die Geschichtlichkeit des biblischen Lebens Jesu. In der zuversichtlichen Annahme, daß der Christus des Neuen Testaments wesentlich auch schon der Christus des kirchlichen Dogma's sei, reicht sich ja Strauß mit unseren Orthodoxen unter gemeinsamer Verhöhnung der freien gläubigen Theologie die bundesgenössische Hand: nur daß sich ihm aus der absoluten Unvereinbarkeit der göttlichen und der menschlichen Natur einfach ergibt, daß nur die letztere in Christus geschichtlichen Grund habe, die erstere dagegen auf die allmähliche Vergötterung eines großen Mannes von Seiten seiner Anhänger zurückzuführen sei. Wollen wir's unserem Volke verdenken, daß dieser Schluß ihm einleuchtet, wenn die Kirche selbst ihm die Prämisse desselben predigt? Es sind einst Tausende und Tausende, weil sie den Dualismus der Zweinaturenlehre unerträglich fanden, in einen doketischen Monophysitismus geflüchtet: allerdings, heute ists vielmehr ein ebionitischer, dem so viele aus demselben Grunde zuneigen; doch ist dieser Unterschied noch kein Beweis einer größeren Unfrömmigkeit der Gegenwart, sondern lediglich ein Zeugniß ihrer andersgestalteten Denkart. Dem kirchlichen Alterthum und Orient war es das Selbstverständliche, daß Christus Gott gewesen, und dieser unmittelbaren Gewißheit brachte man, wenn man sie nicht anders zu retten wußte, selbst die volle, wahre Menschheit seiner Person zum Opfer; uns Kindern der Neuzeit und des Abendlandes ist es das Selbstverständliche, Zweifellose, daß Christus Mensch war im ganzen vollen Sinne

des Wortes, und die h. Schrift gibt uns damit nicht weniger Recht als sie's jenen gegeben. Können wir nun unserem Volke die Gottheit Christi als eine mit seiner vollen wahren Menschheit vereinbare zeigen, so wird es ihr den Glauben nicht versagen; denn daß die Tage des Antichrists im deutschen Volke angebrochen seien, das ist nur ein wüster Traum von Solchen, denen die Welt zu Ende geht, weil sie den Ansprüchen der Zeit gegenüber an ihrer eignen Weisheit Ende sind. Beharren wir dagegen auf einer Lehre von Christo, von der wir selbst gestehen müssen, daß sie Undenkbares zu glauben verlange, dann führen wir unser Volk in die schwerste Versuchung, in die es geführt werden könnte, in die traurige Wahl zwischen Glauben und Denken, zwischen Frömmigkeit und Wissenschaft als unvereinbaren Dingen. Mag es sein, daß auch so noch ein nicht geringer Theil sich für den Glauben entschiede; aber die das thäten, die würden auf die Dauer auch nach einer Autorität fragen, welche ihnen das Denken in Glaubenssachen folgerichtiger ersparte und ausgiebiger vergütete als das Concordienbuch oder die Evangelische Kirchenzeitung, und das stolze Fahrzeug, das die Schiffbrüchigen des Protestantismus aufnehmen würde, wäre nicht weit!

So ist es eine Lebensfrage des evangelischen Christenthums, ob die heilige Schrift anders und besser von Christus lehre als das chalcedonensische Dogma. Diese Frage mit den einfachen Mitteln der biblischen Theologie zu beantworten ist der Gedanke der nachstehenden Arbeit. Bedarf derselbe noch einer anderen Rechtfertigung, als derjenigen, die er in seiner Durchführung erhalten muß?

Wenn wir Evangelischen bekennen, daß die heilige Schrift die alleinige Quelle und Norm unseres Glaubens und Lehrens sei, so muß uns, dünkt mich, zweierlei feststehn. Einmal, daß es keine unfehlbaren und unverbesserlichen Ergebnisse der Dogmengeschichte gibt, daß das Concil von Chalcedon und alle Concilien, Kirchenväter und Bekenntnißschriften nicht mehr vermocht haben als den Schatz der ewigen Wahrheit in die irdenen Gefäße zeitlicher Denkformen zu fassen, Gefäße, die ihrer Natur nach, sobald sie ausgedient haben, zerbrechen. Und dann, daß die heilige Schrift keineswegs ist, was die Orthodoxie und die Negation aus ihr machen, die bloße unentwickelte, unbestimmtere Vorstufe der Kirchenlehre, der bloße Anfang der Dogmengeschichte, sondern daß sie als specifisches Erzeugniß des heiligen Geistes eine urbildliche Lehre der Wahrheit enthält, welche das große und über jede kirchliche Entwickelungsstufe erhabene Thema der Dogmengeschichte bildet, so daß, so oft kirchliche Denk- und Lehrformen zerbrechen, die besseren und reineren neuen vor allem durch tiefere, freiere Schrifterkenntniß zu gewinnen sind. Das ist der Standpunkt, von dem aus die nachfolgenden Untersuchungen unternommen und geführt sind. Seine wissenschaftliche Bewährung muß sich aus diesen selbst ergeben und ich verlange

von keinem meiner Leser, daß er ihn von vornherein theile; aber das glaube ich von jedem evangelischen Leser verlangen zu dürfen, daß er ihn nicht von vornherein verketzere, denn es ist der einzige Standpunkt, der unsrem Bekenntnisse gemäß dem evangelischen Theologen geziemt.

Ich habe meinem biblisch-theologischen Versuch nur wenig Weiteres vorauszuschicken. Daß der bibelgläubige Standpunkt, zu dem ich mich bekenne, mir die biblische Kritik nicht ausschließt, wenn er mich auch auf entscheidenden Punkten zu anderen kritischen Ergebnissen kommen läßt als eine mit der biblischen Weltanschauung principiell zerfallene Kritik sie empfiehlt, wird der Verlauf meiner Arbeit zeigen. Die heilige Schrift ist mir ein organisches Ganze, hervorgewachsen aus der Offenbarungsgeschichte, die in denselben ihre eigne Beurkundung miterzeugt hat; so muß ich die biblische Kritik als wesentliche Vorbedingung des Schriftverständnisses fordern, indem nur sie uns über die geschichtliche Entstehung der heiligen Schriften Auskunft zu geben und dadurch die Stellung und größere oder geringere Bedeutung des einzelnen Bestandtheils in dem Ganzen des Schriftorganismus zu bestimmen vermag. Eine biblisch-theologische Untersuchung kann indeß die kritischen Fragen, die ihr auf ihrem Wege begegnen, nicht selbst erörtern; sie hat die Pflicht auf dieselben möglichste Rücksicht zu nehmen, aber auch das Recht sich nicht nach jedem Winde der Kritik zu richten, sondern von einem bestimmten Standpunkt auszugehen. Demgemäß habe ich meine Ansicht über die einschlagenden kritischen Fragen wo nöthig im Eingang der einzelnen Kapitel kurz angedeutet, und bitte nur diese Andeutungen zu verstehen wie sie gemeint sind, nicht als Machtsprüche, mit denen ich die eingehende Untersuchung zu ersetzen meinte, sondern als Ergebnisse, die ich in aufrichtiger und eindringender Prüfung glaube gewonnen zu haben. — Mit diesen kritischen Voraussetzungen hängt natürlich die Gliederung und Anordnung, die ich dem Stoff gegeben habe, einigermaßen zusammen; ich hoffe aber, daß sich dieselbe auch biblisch-theologisch rechtfertigen wird. Wenn ich Selbstzeugniß Jesu und apostolische Lehre unterscheide, das erstere getrennt als synoptisches und johanneisches behandle und beiden die Erörterung des ihnen gemeinsamen Menschensohn-namens voranstelle, dann die apostolische Lehre nach den Hauptstufen Petrus, Johannes, Paulus gliedere und die Apokalypse als Mittelglied zwischen petrinischer und johanneischer, den Hebräerbrief als Mittelglied zwischen johanneischer und paulinischer Lehrart behandle, so liegen die Gründe hiefür theils auf der Hand, theils werden sie an ihrem Ort ausgeführt werden. — Es wäre endlich noch ein Wort über die Literatur des Gegenstandes zu sagen. Dieselbe aufzuzählen darf ich mir ersparen, da ich kein Handbuch schreibe; Bearbeitungen der neutestamentlichen Christologie als solcher gibt es ohnedies nicht viele, wogegen die Reihe der umfassenderen oder specielleren Arbeiten kaum zu erschöpfen wäre. Daß ich alles Einschlägige verglichen hätte, kann ich nicht

behaupten; nur wolle man aus der Nichterwähnung nicht ohne Weiteres auf Nichtbekanntschaft schließen; wollte ich den Umfang meines Buches nicht verdoppeln- oder verdreifachen, so mußte ich ausdrückliche Berücksichtigungen auf Ausnahmefälle beschränken. Ich habe dankbar von allen mir bekannt gewordenen Vorarbeiten, welcher Richtung sie sein mochten, zu lernen gesucht; daß ich mir gleichwohl im Großen und Ganzen meine Wege selbst zu bahnen hatte, wird der kundige Leser leicht erkennen.

I. Die Idee des Menschensohnes.

Nach dem übereinstimmenden Zeugniß unsrer vier Evangelien hat sich Jesus vor Freund und Feind am liebsten als „des Menschen Sohn" bezeichnet. Ueber fünfzig mal — die Parallelstellen ungerechnet — kommt dieser Name in den Evangelien vor, darunter eilf mal auch im johanneischen. Und zwar findet er sich mit Ausnahme einer einzigen Stelle (Joh. 12, 34) überall in Jesu eignem Munde; weder das Volk noch seine Jünger nennen ihn so. Ebensowenig ist der Name in den Gebrauch der apostolischen Kirche übergegangen; ein einziges mal spricht Stephanus vor'm hohen Rath ihn aus und zweimal spielt die Apokalypse auf ihn an; in den Episteln begegnen wir ihm nirgends. Unter diesen Umständen ist es ganz unzweifelhaft und auch von der mißtrauendsten Kritik seither nicht beanstandet, daß Jesus selbst sich diesen Namen gegeben hat. So ist derselbe schon als das Verbürgteste von allem Verbürgten, das er über sich selbst gesagt hat, der angemessenste Ausgangspunct einer Untersuchung des Selbstzeugnisses Jesu; aber auch durch seinen Sinn und Gehalt verspricht er uns grundlegende Auskunft über das was wir suchen, denn was anderes als sein eigenstes Selbstbewußtsein wird der Wahrhaftige in dem Namen ausgedrückt haben, den er vor allen andern erwählte?

Aber was ist dieser Sinn und Gehalt? Das ist eine noch keineswegs übereinstimmend beantwortete Frage, ja eine Frage, auf welche die Antworten möglichst weit auseinandergehen, die überhaupt erst ganz neuerdings ernstlicher in Betracht gezogen wird*).

Der Ausdruck *υἱὸς ἀνθρώπου*, Menschenkind oder Menschensohn, ist im Alten Testament nichts anderes als poetisches Synonymum von

*) Erst nach Vollendung dieser Arbeit geht mir Holtzmanns kritische Uebersicht der bisherigen Verhandlungen über den Namen des Menschensohns zu (Hilgenfelds Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1865, Heft 2), eine Abhandlung, mit der ich mich freue fast in allen Hauptpuncten zusammenzutreffen.

Mensch (vgl. z. B. Ps. 8, 5; Hiob 16, 21; Hesek. 2, 1; 3, 1 und öfter) und der Pluralis, οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, kommt in gleichem Sinne auch in prosaischer Rede vor (z. B. Marc. 3, 28). Allein diese rein sprachliche Bedeutung, so wenig sie dem Ausdruck je verloren gehen kann, erklärt denselben im Munde Jesu nicht. Hätte Jesus, nach jener Weise der Orientalen von sich selbst in der dritten Person zu reden, (also statt „ich" z. B. „dein Knecht" zu sagen), mit jenem Namen nur sein Ich umschreiben wollen, so würde man einmal ein Demonstrativ vor demselben erwarten, dann aber müßte er consequent statt des einfachen Ich gebraucht sein, was er nicht ist, und eine wunderliche, manierirte Selbstbezeichnung bliebe er immer. Unleugbar muß, was sich auch aus den Aussprüchen, in denen er an die Stelle des einfachen Ich tritt, durchweg bestätigt, eine über dasselbe hinausgehende Bedeutung und Anspielung in dem Namen liegen und für eine solche Bedeutung und Anspielung ist bei Jesu und gegenüber dem jüdischen Volke keine andere Grundlage gedenkbar als das Alte Testament. Im Alten Testamente aber gibt es nur eine einzige Stelle, in welcher der Ausdruck „Menschenkind" oder „Menschensohn" über den einfach sprachlichen Sinn des Wortes hinausgeht, die Stelle Daniel 7, 13—14: „Ich schaute in den nächtlichen Gesichten, und siehe, mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn und gelangte zu dem Betagten und ward vor denselben gebracht, und ihm ward Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, daß alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen, — seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nie vergeht und sein Königthum wird nie zerstört." Was noch Schleiermacher für einen sonderbaren Einfall erklärte, — daß diese Stelle als der Quell jener Selbstbezeichnung Jesu anzusehen sei, — das ist heute fast allgemein anerkannt und ist auch bei genauerer Durchsicht der Stellen, in denen Jesus sich des Menschen Sohn nennt, nicht zu verkennen. Die Danielstelle klingt in den Aussprüchen Jesu überall an, wo in denselben vom „Kommen des Menschensohnes", von seinem „Kommen in Herrlichkeit", von seinem „Kommen in des Himmels Wolken" die Rede ist, und diese Wendungen sind die häufigsten und ausdrucksvollsten von allen, in denen der Name „Menschensohn" vorkommt. Es genügt an zwei ganz entscheidende Aussprüche zu erinnern, in denen Christus die Danielstelle so gut wie ausdrücklich auf sich als den Menschensohn anwendet, der eine Matth. 24, 30 (Marc. 13, 26; Luc. 21, 27): „Und sie werden sehen des Menschen Sohn kommend auf des Himmels Wolken mit großer Macht und Herrlichkeit", und der andre Matth. 26, 64 (Marc. 14, 62; Luc. 22, 69), wo Jesus, nachdem er die Frage, ob er Christus der Sohn des lebendigen Gottes sei, bejaht hat, geflissentlich in die Selbstbezeichnung als Menschensohn übergeht, um seine Feinde an die an ihm zu erfüllende danielische Weissagung zu erinnern, — „Von nun an werdet ihr des

Menschen Sohn sehen sitzend zur Rechten der Majestät und kommend in den Wolken des Himmels"*).

Wir werden demnach vor allem den Sinn und Gehalt auszumitteln haben, welchen der „Menschensohn" in dieser danielischen Stelle hat. Das siebente Kapitel des Buchs Daniel beginnt mit der visionären Erscheinung vier gewaltiger Thiere, die aus dem Meer aufsteigen und Macht erhalten bis zum Eintreten eines Gerichtstages Gottes, und hierauf erscheint in des Himmels Wolken vor Gottes Angesicht Einer „wie eines Menschen Sohn" und ihm wird die Weltherrschaft auf ewige Zeiten gegeben. Die vier Thiere werden alsdann auf vier Reiche, die auf Erden kommen werden, gedeutet, die Belehnung des Menschensohnes aber auf die Weltherrschaft der „Heiligen des Höchsten", die auf jene Reiche folgen und kein Ende haben werde. Hier fragt es sich zunächst, ob der Menschensohn lediglich ein Symbol des heiligen Volkes sein soll oder der persönliche Messias. Für die erstere, von Hofmann und Hitzig vertheidigte Ansicht kann angeführt werden, daß die Auslegung des Gesichtes (V. 18 und 27) nur von dem „heiligen Volk des Höchsten" redet. Es wäre dann der Menschensohn eine Idee nach Art des Knechts Gottes im Deuterojesajas, das himmlische Gegenbild des auserwählten Volkes, also gewissermaßen ein idealer Messias, der zur Zeit der Abfassung des Buches Daniel an die Stelle des früher und später erwarteten persönlichen getreten sein müßte. Für den neutestamentlichen Sinn des Menschensohnes käme das mit der anderen möglichen Deutung ziemlich auf eines heraus, denn da die ganze Stelle offenbar vom messianischen Reiche redet, so hätte jede spätere Zeit, welche wieder einen persönlichen Messias erwartet hätte, doch nicht umhin gekonnt — wie auch geschehen ist — denselben in dem danielischen Menschensohne zu finden. Namentlich aber hätte der persönliche Erfüller der messianischen Idee in dieser idealen Person des Menschensohnes nur seine eigne reale erkennen können, wogegen ein Jesus, der sich nicht als Messias gewußt hätte, auch nicht im Stande gewesen wäre jenes Symbol und mit ihm die ganze Stelle auf sich zu beziehen. Aber ohne Zweifel ist auch schon ursprünglich in derselben der persönliche Messias gemeint. Es hat doch alle historische Wahrscheinlichkeit wider sich, was Hitzig zur Aufrecht-

*) Wenn noch Keim („der geschichtliche Christus" S. 105, Anm.) die Stelle Ps. 8, 5 weit mehr als die danielische zum Ausgangspunct des messianischen Bewußtseins Jesu macht, so bedarf das für keinen, der beide Stellen vergleicht, vieler Widerlegung. Während dort lediglich die Hoheit und Herrlichkeit des Menschen als solchen gepriesen wird, ist in der Danielstelle vom messianischen Reiche handgreiflich die Rede, und während die Danielstelle in allen den angeführten Wendungen der Reden Jesu wiederklingt, spielt in erkennbarer Weise auf Ps. 8, 5 auch kein einziges Wort seines Selbstzeugnisses an.

haltung seiner Deutung behaupten muß, daß in der (seleucidischen) Abfassungszeit des Buches Daniel die Idee des persönlichen Messias nicht im jüdischen Volke vorhanden gewesen sei. Wenn diese Idee, wie die Weissagungen des Sacharjah beweisen, das Exil überdauert hatte, und wenn hernach die Zeitgenossen Jesu ganz von derselben erfüllt sind, wie soll sie denn dazwischen im Volke ausgestorben gewesen sein? Dazu findet sich die Erwartung eines persönlichen Messias sowohl im Buche Henoch, das nach dem Urtheil besonnener Forscher kaum ein Menschenalter nach Daniel verfaßt ist, als auch im dritten Buche der Sibyllinen, das ohne Zweifel demselben Zeitalter wie Daniel angehört. War aber diese Erwartung in der Abfassungszeit des Daniel lebendig, so konnte gar niemand unter dem Menschensohn, der mit dem messianischen Reiche belehnt ward, etwas andres als den persönlichen Messias verstehen, und so ist es ohne Zweifel auch nur das Selbstverständliche dieser Deutung, was den Verfasser abgehalten hat in der ganz flüchtigen Auslegung des Gesichtes dieselbe eigens auszusprechen.

Aber in was für einer Wesenheit ist nun der „wie eines Menschen Sohn“ auftretende Messias gedacht? Sein Auftreten im Himmel scheint auf ein nicht menschliches, sondern göttliches Wesen zu deuten, während doch der Name Menschensohn nicht ein göttliches, sondern eben ein menschliches Wesen voraussetzt. In der That ist die Gottheit des Messias in der Stelle gefunden worden. Das „w i e eines Menschen Sohn“ hat noch Geß*) darauf gedeutet, daß die Menschlichkeit nur als die inadäquate Erscheinungsform und das wahre Wesen des Menschensohnes als gottheitlich dargestellt werden solle; andrerseits ist Hesek. 1, 26 die Menschengestalt in der That das Symbol des über den Cherubim thronenden Gottes. Allein jener Schluß aus dem „wie“ auf die Nichtmenschlichkeit der Erscheinung ist jedenfalls vollkommen nichtig: dies „wie“ findet sich auch bei den Thiererscheinungen (v. 4. 5. 6) und deutet nichts andres an als das Symbolische der Gestalten (vgl. Matth. 3, 16 ὡσεὶ περιστερά); das Symbol aber ist der A u s d r u c k des Wesens und nicht dessen Gegensatz oder Verhüllung. Ebensowenig ist ein Rückschluß aus Hesek. 1, 26 auf unsre Stelle zulässig, denn der Menschensohnartige wird ja in unsrer Stelle von Gott ausdrücklich unterschieden und durch die Belehnung, die er von ihm empfängt, Gotte untergeordnet; eine Trinitätslehre aber, kraft deren Daniel dem Gott-Vater einen Gott-sohn in Menschengestalt hätte gegenüberstellen können, wird kein Vernünftiger ihm heute mehr zutrauen. Es ist auf die Verschiedenheit des Gegensatzes bei Hesekiel und bei Daniel zu achten. Bei Hesekiel steht die symbolische Menschengestalt den himmlischen Thiergestalten, den Cherubim als den Symbolen der Gott verherrlichenden

*) „Lehre von der Person Christi“ S. 9.

Kreatur gegenüber; es ist also der Gegensatz des Kreatürlichen und des Gottheitlichen, der ausgedrückt werden soll: bei Daniel steht sie gegenüber den infernalen Thiergestalten, den dämonischen Mächten, die aus dem Meere (d. h. dem Abgrund, vgl. Apoc. 13, 1) aufsteigen; der auszudrückende Gegensatz ist also der des brutalen Wesens der Weltreiche und des humanen des Gottesreichs, des ungöttlich- und des göttlich-Menschlichen mit einem Wort. Daß das erstere, obwohl die Weltreiche doch auch (vgl. v. 4) menschheitliche Erscheinungen sind, lediglich als bestialisch, das letztere allein als (wahrhaft) menschlich dargestellt wird, das ist — man möge den Menschensohn als Person oder als bloßes Volks- und Reichssymbol nehmen, jedenfalls eine für unsre ganze Untersuchung bedeutsame Thatsache, von der wir Act zu nehmen haben. Sie zeigt, daß in der Menschensohnsidee das Menschliche nicht in seinem Gegensatze zum Göttlichen gedacht sein könne, sondern allein in seiner Verwandtschaft mit ihm, wie das auch in der ezechielischen Symbolisirung Gottes durch die Menschengestalt der Fall ist und aus der alttestamentlichen Grundidee, daß der Mensch das Abbild Gottes sei, hervorgeht. Aus dem allen ergibt sich denn die Antwort auf unsre Frage, in welcher Wesenheit der Danielische Messias gedacht sei: er ist mit einem Worte gedacht als himmlischer Mensch (ἄνθρωπος ἐπουράνιος 1 Kor. 15, 47—49). Als Mensch und nicht als Gott, denn er wird von Gott unterschieden und abhängig gedacht, und die h. Schrift, zumal aber das Alte Testament kennt keinen Gott als den Einen, vor den als „den Betagten" (Ewigen) dort der Messias geführt wird; auch verzichtet der spätere Gebrauch des Namens auf jenes „wie", das die Wirklichkeit der Menschheit in Frage zu stellen scheint, und redet nur noch vom ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου, also dem wirklichen Menschenkind. Aber dieser menschliche Messias wird dennoch von Daniel höher hinaufgedacht als von irgend einem der älteren Propheten: er ist im Himmel, ehe er auf die Erde herabkommt um sein Reich einzunehmen; er ist in des Himmels Wolken daheim, ein Genosse Gottes, indeß die Träger der Weltreiche aus der dämonischen Tiefe aufsteigen; er ist mit einem Worte überirdischer Abkunft und himmlischen Wesens, er ist präexistent. Zwar daß der Prophet ihn schaut vor seiner geschichtlichen Erscheinung, bewiese noch keine Präexistenz, denn das ist ja bloße unvermeidliche Darstellungsform; aber daß er ihn schaut nicht von der Erde gen Himmel emporgehoben um dort belehnt zu werden*), sondern im Himmel, in der unmittelbaren Lebenssphäre Gottes daheim, schon ehe er belehnt wird, und erst von da zur Erde, auf der er herrschen soll, herniedersteigend, das deutet wie

*) Denn daß der Menschensohn von den Wolken zum Throne Gottes (von der Erde) hinaufgetragen werde, das hat Hofmann (Schriftbeweis II, 1, 52) nur ganz willkürlich in die Stelle hineingelesen.

auf ein überirdisches Wesen, so auf ein vorirdisches Dasein. Dabei müssen wir freilich dahingestellt sein lassen, ob diese Präexistenz als eine reale gedacht sei oder nur als eine ideale, ein Vorhandensein des Messias in Gottes Rath und Willen; es ist das in dem anschauenden, phantasievollen Denken des Propheten wohl ebenso wenig zur Frage gekommen als das entsprechende Wie? der Präexistenz der Thiergestalten im Abgrund.

Wir wissen nicht, ob die Idee des Menschensohnes eine originale Anschauung des Buches Daniel oder von demselben bereits aus älterer Ueberlieferung entnommen ist; jedenfalls hat sie von da an bis in die späten Zeiten der mittelalterlichen Kabbala hinein ein Hauptthema jener religiösen Speculation gebildet, wie sie von den Juden in einem durch Schriftgrundlage und Traditionscharacter besonders straff erhaltenen Geschichtszusammenhang gepflegt ward. That man erst die einem speculativen Triebe so naheliegende Frage nach dem ontologischen Verhältniß jenes geheimnißvollen Menschensohnes zu Gott, so gab die biblische Lehre von der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes die einfache tiefsinnige Antwort, — der im Himmel präexistirende Menschensohn war eben das Urbild der Menschheit, das bereits in der Schöpfungsgeschichte auftretende Ebenbild Gottes. Es ist bekannt, welch große Rolle in der späteren jüdischen Gnosis die Lehre vom Adam Kadmon, dem präexistenten himmlischen Urbilde der Menschheit spielt: sie ist ohne Zweifel nur eine weitere Ausbildung der danielischen Menschensohnsidee. Diese Lehre vermochte zwei anderen von Haus aus einander vollkommen fremden Anschauungen, der Messias- und der Logosidee, zugleich die Hand zu reichen. Mußte der Messias, der Letzte und Vollkommenste aller Gottesgesandten, der Vollender der Weltgeschichte, nicht auch das Princip derselben, die Voraussetzung aller Wege Gottes und der ursprüngliche Inbegriff seiner Gedanken sein? So hatte schon Daniel ihn als präexistentes himmlisches Menschenbild gedacht; so nennen ihn die Rabbinen — mit Paulus, aber schwerlich aus Paulus — den letzterscheinenden Urmenschen, den „letzten Adam"*); auch brauchte man den biblisch-populären Messiasnamen „Sohn Gottes" nur speculativ zu nehmen und er fiel mit der Idee des ursprünglichen Ebenbildes zusammen. Andrerseits ließ sich das „Bild Gottes", nach welchem der Mensch —, und das „Wort Gottes", durch welches die Welt geschaffen worden, nicht füglich auseinanderhalten; beides war der offenbarende Ausdruck der verborgenen Herrlichkeit Gottes, und so kann es uns nicht verwundern, bei Philo den Logos auch wieder als Abbild Gottes und himmlischen Menschen bezeichnet zu sehen und bei den Kabbalisten den Menschen als Mikrokosmos, die Selbstoffenbarung Gottes aber als Adam Kadmon gedacht zu finden. So eröffnet sich uns von der Idee des Menschensohnes aus bereits ein

*) Vgl. Meyer zu Röm. 5, 14.

Ausblick auf alle die speculativen Anschauungen, die uns in der Christologie der Apostel begegnen, auf die paulinische Lehre vom zweiten Adam oder geistlichen und himmlischen Menschen, vom Ebenbild des unsichtbaren Gottes und Erstgebornen aller Kreatur, auf die Lehren des Hebräerbriefs und Johannesevangeliums vom Abglanz der Herrlichkeit und Ausdruck des Wesens Gottes, vom uranfänglichen Wort, durch das alle Dinge gemacht sind. Alle diese Anschauungen sind von den neutestamentlichen Lehrern mit gutem Grund auf Jesum angewandt, aber keineswegs erst neu hervorgebracht worden, sondern sie sind neben dem christlichen Gebrauche und schon vor ihm in der jüdischen Gnosis nachweislich vorhanden gewesen und zwar alle als Glieder Einer Familie, von denen so weit wir wissen die danielische Menschensohnsidee das älteste ist.

Alle diese jüngeren Geschwister der danielischen Idee kommen indeß erst bei der Christologie der Apostel in näheren Betracht. Dagegen ist es für die Selbstbezeichnung Jesu unmittelbar von Bedeutung, daß der Name des Menschensohnes sich auch außer der Danielstelle findet in einer Schrift, welche der Zeit nach zwischen dem Buche Daniel und der evangelischen Geschichte wahrscheinlich ein Mittelglied bildet, dem schon erwähnten Buch Henoch. Abgesehen von wenigen in späterer Zeit eingeschobenen Stücken wird dies Apokryphon von Ewald ins Jahr 130 v. Chr., von seinem Uebersetzer Dillmann etwa 10—15 Jahre später gesetzt. Allerdings wollen Andere den ganzen mittleren Hauptheil, in dem die Idee des Menschensohnes daheim ist, für eine in christlicher Zeit gemachte Einschaltung nehmen; allein die vollkommene Freiheit der dortigen messianischen Erwartung von aller Rücksichtnahme auf eine bereits erfolgte sei's als ächt, sei's als falsch betrachtete Messiaserscheinung beweist den vorchristlichen Ursprung. In diesem Henochbuche nun ist „Menschensohn" (oder auch „Sohn des Menschgebornen, des Mannes, des Weibes") eine stehende Messiasbezeichnung. In unverkennbarem Anschluß an die Danielstelle heißt es im 46. Kapitel „und dort sah ich Einen, der ein betagtes Haupt hatte und sein Haupt war weiß wie Wolle, — und bei ihm war ein Anderer, dessen Antlitz wie eines Menschen war, und voll Anmuth war sein Antlitz gleich einem der heiligen Engel. Und ich fragte einen der Engel, der mit mir ging und alle die verborgenen Dinge mir zeigte, über jenen Menschensohn, wo er sei und woher er sei, warum er mit dem Haupte der Tage gehe? Und er antwortete mir und sprach zu mir: Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart, weil der Herr der Geister ihn erwählt hat, und dessen Loos vor dem Herrn der Geister alles übertroffen hat durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit. Und dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und die Mächtigen aufregen von ihren Lagern und die Gewaltigen von ihren Thronen und wird die Zäume der Gewal-

tigen lösen und die Zähne der Sünder zermalmen" u. s. w. Hier haben wir also eine förmliche noch aus lebendiger Tradition des Verständnisses hervorgegangene Auslegung der Danielstelle und diese Auslegung bestätigt unsre Auffassung derselben in allen Stücken. Der Menschensohn ist der persönliche Messias und dieser Messias heißt so, weil er bei aller seiner Erhabenheit und Uebernatürlichkeit als rein menschliches Wesen gedacht ist. Letzteres geht unzweifelhaft daraus hervor, daß nicht nur das blos vergleichende „Wie eines Menschen Sohn" sofort der bestimmten Benennung „der Menschensohn" Platz macht, sondern daß auch dem Menschensohne ausdrücklich eine ganz menschliche Stellung zu Gott gegeben wird, — er ist von Gott „erwählt" um seiner Gerechtigkeit willen; das höchste „Loos" ist ihm gefallen „durch Rechtschaffenheit"; wenn er alles Verborgene offenbart, so geschieht das nach anderen Stellen, weil Gott seinen Geist siebenfältig (d. h. in allseitiger Fülle) über ihn ausgießt. Und wenn er nun bei Gott im Himmel präexistirt, so thut er das nicht als ein Wesen, das erst künftig menschliche Natur annehmen wird; sondern gerade als der „Menschensohn", als „der Mensch, der die Gerechtigkeit hat", als der „Auserwählte", wie das Buch ihn am liebsten nennt, ist er dieser Himmlische, der mit Gott geht, war er „schon vor der Weltschöpfung vor Gott verborgen" und „ward sein Name, ehe die Sonne und die Zeichen gemacht, die Sterne des Himmels geschaffen waren, schon genannt vor dem Herrn der Geister" (c. 48). Wie ideal oder real diese Präexistenz des himmlischen Menschen gedacht sei, wird auch hier dahingestellt bleiben müssen, da für das anschauende Denken des Verfassers ein solches Entweder-Oder schwerlich bestanden hat. Seine Aussagen gehen zum Theil wenigstens über ein bloßes Präexistiren in Gottes Rath und Willen hinaus; andererseits hat er den Menschensohn gewiß nicht in der Realität des irdischen d. h. sinnlich-leibhaftigen Menschenlebens im Himmel präexistirend gedacht.

Ob der, welcher die lebendige Wirklichkeit der danielischen Idee war, auch diese Auslegung und Ausbildung derselben im Henochbuche gekannt hat, wissen wir nicht. Unwahrscheinlich ist's gerade nicht, da einer seiner Brüder (Brief Judä v. 14) das Buch anführt und hochhält. Auch scheint die durch den auffallenden Doppelgebrauch des Artikels (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) vom Alten Testament abweichende feste Form, welche der Ausdruck in seinem Munde hat, für eine zwischen der evangelischen Geschichte und der Danielstelle liegende Ausprägung desselben zu sprechen*). Aber hätte Jesus auch nur

*) Der Genitivartikel (τοῦ ἀνθρώπου), der sich im Alten Testament nicht, im Munde Jesu aber — mit Ausnahme von Joh. 5, 27 — überall findet, ist bis jetzt wenig beachtet worden. Er scheint sich zu erklären aus dem hebräischen Sprachgebrauch, bei einem aus Nominativ und Genitiv zusammengesetzten Begriffe, der den Artikel bekommen soll, diesen Artikel nicht dem Nominativ, sondern dem

die Danielstelle gekannt oder beachtet, immer könnte der Name in seinem Munde keinen wesentlich anderen Sinn haben als den, welchen wir im Daniel begründet und im Henochbuche bestätigt gefunden. Nicht als hätte Jesus sein Selbstbewußtsein je durch irgendeine in der Zeit oder auch der Schrift vorfindliche Idee unfrei bestimmen lassen oder als müßte nicht jede solche Anschauung, die er sich aneignet, in seinem Geiste eine Vertiefung und Verklärung erfahren; aber wenn er auch durch sein aus eignen Tiefen quellendes Bewußtsein dieselbe erst zu voller neutestamentlicher Bestimmtheit ausprägt, — einen wesentlich anderen, von dem vorgefundnen und gemeinverständlichen abweichenden Sinn kann er nicht hineinlegen wollen. Denn einmal würde er ja, wenn dieser vorfindliche Sinn ihm nicht entspräche, von der ganzen Idee sich nicht angesprochen fühlen und sie daher gar nicht als entsprechenden Ausdruck seines Selbstbewußtseins sich aneignen; dann aber will er ja seinen Volks- und Zeitgenossen verständlich werden und nicht seinen Sinn vor ihnen verbergen oder sie über denselben irre leiten, was er doch thäte, wenn er ihre Worte in einem ganz anderen, nach entgegengesetzter Seite gehenden Sinne gebrauchte*).

Halten wir diesen unbestreitbaren Gesichtspunkt fest, so ist damit einer ganzen Reihe von Deutungen des „Menschensohnes" im Munde Jesu, zwischen denen unsre Exegese hin- und herschwankt, bereits ihr Urtheil gesprochen. So vor allem der ältesten und noch immer beliebtesten, welche Meyer (zu Matth. 8, 20) dahin formulirt: „Das Bewußtsein, von dem aus Jesus diese danielische Bezeichnung ergriff, war nothwendig die Antithese der Gottessohnschaft, die nothwendige Erinnerung göttlicher Präexistenz, deren δόξα er verlassen hatte, um als jener danielische ὡς υἱὸς ἀνθρώπου in einer ihm nicht ursprünglichen Existenzform zu erscheinen." Man kann diese Deutung die orthodoxe nennen, da sie offenbar dem Bestreben die Idee des Menschensohnes mit der kirchlichen Zweinaturenlehre in Einklang zu bringen ihre Entstehung und Beliebtheit verdankt. Schon die Logik dieser Auslegung hat etwas Seltsames, die Logik, daß — um

---

Genitiv vorzusetzen. Sobald also der „Menschensohn" im Aramäischen ein fester Begriff und Name ward und daher den Artikel erhielt, ward dieser Artikel dem Genitiv vorgesetzt und erhielt sich vor demselben dann auch bei der Uebersetzung des Ausdrucks ins Griechische, unerachtet dieses nun den Nominativ artikulirte. Dem Sinn des Namens thut das τοῦ ἀνθρώπου also nichts zu oder ab.

*) Auch mit der Idee des Reiches Gottes und mit der Messiasidee ist es nicht anders. Jesus hat dieselben entwickelt und vertieft, aber keineswegs hat er diesen seinem Volke geläufigen Begriffen einen ganz anderen Sinn untergeschoben. Letzteres müssen diejenigen freilich behaupten, welche im stärksten Widerspruch mit den geschichtlichen Zeugnissen die apokalyptische, eschatologische Seite, die beide Begriffe im Sinne Jesu haben, irgendwie wegzuerklären versuchen, weil sie ihrer eignen Weltanschauung nicht entspricht.

mit Geß zu reden — „wer sich unter lauter Menschensöhnen stehend immer wieder des Menschen Sohn nenne, sein Menschsein für etwas Wunderbares (oder wie Meyer deutlicher sagt, für die ihm nicht ursprüngliche Existenzform) erklären wolle.“ Wir meinen, wer einen Namen, der vielen gemeinsam ist, für sich insonderheit in Anspruch nimmt, der erklärt damit, daß er das, was sie alle sind, in besonderem Sinne, in absoluter Weise sei, nimmermehr aber gibt er damit zu erkennen, daß er zuvor etwas Anderes, Entgegengesetztes gewesen*). Aber hievon ganz abgesehen, kann denn eine Deutung dem geschichtlichen Sinne des Ausdrucks stärker widersprechen als diese? Bei Daniel ist der Messias Menschensohn, im Himmel, ehe er zur Erde herabsteigt, in Jesu Sinne soll er im Himmel das Gentheil gewesen und erst durch sein Herabkommen auf die Erde zum Menschensohn geworden sein. Bei Daniel ist die Menschlichkeit des Messias der Brutalität der Weltreiche entgegengesetzt; in Jesu Sinne soll sie sich mit seiner eignen Gottheit in Antithese befinden. Bei Daniel ist der Menschensohn als himmlischer, idealer, gottverwandter Mensch der Träger aller Macht und Herrlichkeit; in Jesu Sinne soll er die irdische Niedrigkeit, die Selbstentäußerung und Knechtsgestalt auf Erden bedeuten! Daß diese ebenso ungeschichtliche als unlogische Auslegung auch den meisten und gewichtigsten Stellen, in denen Jesus sich als des Menschen Sohn bezeichnet, nicht gerecht werden kann, wird sich weiter unten ergeben.

Eine eigenthümliche aber nichts weniger als glückliche Modification der orthodoxen Fassung hat Baur versucht, indem er die gegensätzliche Beziehung auf ein vorangegangenes Gott-gewesensein nur etwa für die johanneischen Stellen gelten ließ, dagegen für die synoptischen, die ihm allein ächte Worte Jesu enthalten, mit dem einfachen Sinn der menschlichen Niedrigkeit auskommen wollte. Jesus habe, meint Baur, den danielischen Ausdruck ursprünglich nur gewählt „um sich im Gegensatz gegen die nur Glänzendes vom Messias erwartenden jüdischen Vorstellungen schlechthin als Menschen zu bezeichnen, als den, der alles Menschliche theilt, qui nihil humani a se alienum putat, zu dessen Bestimmung es gehört alles niedrig Menschliche zu ertragen“**). Es liegt eine eigenthümliche Ironie darin, daß Baur diesen angeblich synoptischen Sinn doch nur durch eine

---

*) Auch Weiß (Johanneischer Lehrbegriff S. 225) bedient sich dieser seltsamen Logik. „Es liegt in dem Worte (Menschensohn) zunächst gar nichts Andres, als daß er ein Mensch war wie andere und doch in einem Sinne wie kein Andrer. Sollen nun diese beiden Bestimmungen sich nicht selbst aufheben, so können sie ja nur so verstanden werden, daß bei ihm das Menschsein nicht das Erste und Ursprüngliche war, sondern das Secundäre.“ Als ob sich jene beiden Bestimmungen nicht weit einfacher vertrügen, wenn er der Mensch katexochen, der „andere Adam“ war!

**) Baur, Neutestamentliche Theologie S. 81.

johanneische Stelle (Joh. 5, 27) zu begründen weiß. Dazu ist auch hier die Logik des Gedankens eine wunderliche. Leugneten denn die Juden, daß Jesus ein armer in Niedrigkeit lebender Mensch sei? Sie thaten das so wenig, daß sie ihm vielmehr ebendeßhalb die Messianität absprachen. Und nun hätte er ihnen nur immer wieder über sich selbst gesagt was sich ihnen von selbst verstand, aber sie abhielt an ihn zu glauben? Das hätte nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn zugleich doch der Danielstelle gemäß die Messianität, die himmlische Hoheit und Herrlichkeit im Hintergrunde des Ausdrucks gelegen hätte; allein dann würde ja derselbe Ausdruck Niedrigkeit und Hoheit zugleich auszusagen gehabt haben und wäre damit absolut unverständlich gewesen. Auch soll nach Baur der messianische Sinn erst nachträglich, sei's von Jesu selbst oder von seinen Jüngern — denn darüber stimmt Baur mit sich selbst nicht zusammen*) — in den Ausdruck hineingelegt worden sein, sodaß er also ursprünglich nur ausgesagt hätte was sich für jedermann von selbst verstand, mithin ein ganz abgeschmackter gewesen wäre. Und läßt es sich denn irgendwie vorstellen, daß Jesus einen Ausdruck, der ihm ursprünglich nur seine allgemein-menschliche Niedrigkeit bezeichnet hätte, von irgendwann an zur Aussage seiner Messianität, also seiner Einzigkeit, seiner Hoheit gemacht hätte? Mindestens hätte er dann, wenn er hätte verstanden sein wollen, ausdrücklich erklären müssen, von heute an verstehe er unter Menschensohn etwas ganz Andres. Wären es aber erst die Jünger gewesen, die den Namen im messianischen Sinn umgedeutet hätten, so müßten wir alle die synoptischen Stellen, in denen dieser Sinn nicht zu verkennen ist, für nachträglich erdichtet erklären; es sind das aber gerade mit die bestbeglaubigten, welche die Evangelien enthalten. Endlich aber stünde die ursprüngliche, Jesu selbst eigne Fassung des Ausdrucks im diametralen Gegensatz gegen den Sinn der Danielstelle, die doch auch Baur als Quelle desselben anerkennt, denn von einem armen, niedrigen Menschen, der alles Menschliche ertragen müsse, hat doch Daniel am allerwenigsten reden wollen. So ist die Baur'sche Ansicht von allen Seiten her in einem Grade haltlos, der bei einem so scharfsinnigen Manne Verwunderung erregen muß. Es hat das Strauß nicht abgehalten, in seinem neuen „Leben Jesu" eben diese Baur'sche Ansicht als die allein richtige zu wiederholen.

---

*) Neutestamentliche Theologie S. 82 heißt es im Text: „nachdem aber einmal Jesus diesen Ausdruck ursprünglich nur in diesem Sinne gebraucht und zu einer gewöhnlichen Bezeichnung seiner Person gemacht hatte, nahm man erst jenes andere Moment aus der danielischen Stelle noch auf, nach welchem jener Menschensohn ... der Messias ist." Dagegen ebendort in der Anmerkung heißt es: „Alle diese Bedenklichkeiten heben sich, wenn man annimmt, ... erst später sei damit von ihm selbst und von den Jüngern der bestimmtere Begriff des Messias verbunden worden."

Ueber eine Anzahl anderer Deutungen des Menschensohnes können wir uns kürzer fassen. Nach Hofmann (Schriftbeweis II, 1. S. 53) ist der Menschensohn „der Mensch, auf den die ganze Geschichte der Menschheit abzielt": aber wo in aller Welt steht davon eine Sylbe geschrieben? Nach Keim („der geschichtliche Christus" S. 105) soll 1) der niedrige, arme Mensch, 2) der in der Niedrigkeit Hohe und Erhabene, und 3) der mit der Menschheit organisch Verbundene darin liegen. Vielleicht liegt das alles in den verschiedenen Prädicaten, die in den von Keim beigefügten Beweisstellen vom Menschensohn ausgesagt werden, aber gewiß liegt es nicht alles zusammen in dem Subject „Menschensohn", das nach aller Logik der Sprache nicht ganz Verschiedenes, ja Entgegengesetztes zugleich enthalten kann. Der Wahrheit am nächsten kommt noch die schon von Schleiermacher angedeutete Neander'sche Fassung (Leben Jesu, 6. Aufl. S. 117), nach welcher Christus sich so genannt hat „als den der Menschheit Angehörenden, der in der menschlichen Natur so Großes für dieselbe gewirkt hat, durch den dieselbe verherrlicht wird, der in dem vorzüglichsten, dem der Idee entsprechenden Sinne Mensch ist, der das Urbild der Menschheit verwirklicht." Nur schwebt auch diese Deutung, wenn sie nicht auf den geschichtlichen Grund und messianischen Sinn aufgebaut wird, in der Luft, indem sie sich ohne das zwar in die meisten neutestamentlichen Stellen hineinlegen, aber nur aus wenigen (wie Marc. 2, 28; Joh. 5, 27) — und auch aus diesen nicht unwidersprechlich — herleiten läßt. Ganz wunderlich ist der Versuch von Geß (Lehre von der Person Christi) und Schmid (Biblische Theologie des N. T.) dem „Menschensohn" diese Neandersche und die orthodoxe Deutung zugleich zu geben, so daß Jesus mit demselben seine Menschheit einerseits in Gegensatz zu seiner Gottheit stellen und andrerseits sie doch wieder als ideale, gottebenbildliche bezeichnen würde. Davon ganz abgesehen, daß das erstere, die orthodoxe Fassung, wie wir sahen, an sich unmöglich ist, — wie kann derselbe Ausdruck so Entgegengesetztes wie Hoheit und Niedrigkeit, Ebenbildlichkeit und Verschiedenartigkeit zugleich bezeichnen ohne vollkommen unverständlich und ein den Hörer geradezu verirrendes Räthsel zu werden? Geschickter haben de Wette und Weizsäcker eine ähnliche Doppelbedeutung geltend gemacht. Nach de Wette (Exeg. Handbuch zu Matth. 8, 20) will Jesus mit der Selbstbezeichnung „Menschensohn" sagen: „ich, dieser unscheinbare Mensch, welcher trotz seiner Niedrigkeit dazu bestimmt ist das zu sein was der Prophet geweissagt hat", und in ähnlichem Sinne meint Weizsäcker (Jahrbücher für deutsche Theologie 1859 S. 742): „es ist der Gegensatz seiner Erscheinung und seines Berufes gegen die geläufige Erwartung der Messiaserscheinung, welche dadurch herabgedrückt werden sollte um im höheren Sinne wieder hergestellt zu werden." Aber auch so bleibt es ein vollkommener Widerspruch, mit demselben Wort irdische Niedrigkeit bezeichnen und an die von Daniel mit

demselben bezeichnete himmlische Herrlichkeit erinnern zu wollen. Und wie hätte die geläufige Messiaserwartung durch den Namen „Menschensohn" herabgedrückt werden können, da dieselbe im Messias gar nichts Höheres als einen Menschen erwartete?*) — Gewiß ist es ein beschämendes Schauspiel, die Theologie über den Sinn eines Ausdrucks, der im Munde Jesu so häufig und für das Verständniß seiner Person so entscheidend ist, dergestalt nach allen möglichen Richtungen hin im Dunkeln tappen zu sehen. Es kommt das zunächst und vor allem daher, daß man sich nicht an den sicheren, geraden Weg der historischen Auslegung gehalten hat. Dann aber hat nichts mehr dazu beigetragen diese Untersuchung zu verwirren, als der Trugschluß, daß aus jedem Prädicat, das mit dem Subject „Menschensohn" sich verbunden findet, für den Sinn dieses Subjects etwas Eigenthümliches gefolgert werden dürfe.

Vor diesem Trugschluß müssen wir uns vor allem hüten, wenn wir nun dazu übergehen durch die Betrachtung des neutestamentlichen Gebrauches des Namens „Menschensohn" auf das seither Gefundne die Probe zu machen. Es liegt ja auf der Hand, daß wenn der Menschensohn nach Dan. 7, 13 der Messias ist, jedes messianische Thun oder Leiden, jede messianische Hoheit oder Erniedrigung vom „Menschensohn" ausgesagt werden kann, ohne daß das Ausgesagte in diesem Messiasnamen selbst schon angezeigt zu sein braucht. Nur wenn irgendein Motiv erkennbar wird, welches im bestimmten Falle von den verschiedenen Messiasnamen gerade diesen gewählt erscheinen läßt, oder wenn das vom Menschensohn Ausgesagte irgendwo derart ist, daß es die eine oder andere Fassung des Begriffes offenbar ausschließt, läßt sich von dem Prädicat auf den Sinn des Subjects ein rechtmäßiger Schluß ziehen. So haben sich viele von der Stelle „des Menschen Sohn hat nicht da er sein Haupt hinlege" (Matth. 8, 20; Luc. 9, 58) irreführen lassen, als läge in ihr ein Beweis, daß „des Menschen Sohn" den Messias im Stande der Erniedrigung bedeute, oder daß sich Jesus durch jenen Namen gar nicht als den Messias, sondern nur als einen armen niedrigen Menschen bezeichne. Wenn Jesus seine Besitz- oder Heimathlosigkeit bezeichnen wollte, wie überflüssig wäre es gewesen die betreffende Aussage nicht mit dem einfachen „Ich" zu machen, sondern mit einer Selbstumschreibung, die das, was das Prädicat sagen sollte, schon im Voraus ausgesagt hätte! Wie sinnvoll wird dagegen das Wort, wenn wir an den danielischen, messianischen Menschensohn denken: es liegt dann in demselben der schmerzliche Contrast ausgedrückt, der da waltet zwischen der dem Menschensohne gehörenden himmlischen Herrlichkeit und dem selbstverleugnungsvollen Loose, das ihm auf Erden gefallen ist. Eben-

---

*) Vgl. Dialog. c. Tryph. 48: καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προςδοκῶμεν γενήσεσθαι.

sowenig beweisen irgendwie für den Niedrigkeitssinn des Namens jene zahlreichen Stellen, in denen vom Ueberantwortetwerden, vom Leiden- und Sterben-müssen des Menschensohnes die Rede ist (Marc. 9, 12 und 31; 10, 33; 14, 21 u. 41; Matth. 16, 27; 17, 12 u. 22; 20, 18; 26, 2, 24 u. 45; Luc. 9, 22 u. 44; 18, 31; 22, 22 u. 48). Denn einmal ist in den meisten derselben (ebenso wie Marc. 9, 9 u. 31; Matth. 17, 9) zugleich vom Auferstehen des Menschensohnes, also nicht blos von Erniedrigung, sondern ebensowohl von Verherrlichung die Rede; dann aber wird ja jenes Leiden und Sterben jedesmal durch das göttliche *δεῖ*, das als Grund desselben angegeben wird, durch die Bezugnahme auf die Weissagungen, welche in demselben erfüllt werden, deutlich als das Leiden und Sterben nicht „eines armen und niedrigen Menschen“, sondern des Messias characterisirt.

So ist überhaupt der messianische Sinn des Ausdrucks in sämmtlichen synoptischen Stellen der sinnigste und passendste, in den meisten der allein mögliche und ganz unerläßliche*). Wenn Matth. 11, 19, Luc. 7, 34 die von Johannes dem Täufer charakteristisch verschiedene äußere Lebensweise des „Menschensohnes“ beschrieben wird, — welch abgeschmackter Sinn, falls nach dem „Es kam Johannes“ ein „Es kam dieser arme, niedrige Mensch“ folgen sollte. Offenbar ist der Gegensatz von *ἦλθεν Ἰωάννης* und *ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, wie der ganze Zusammenhang zeigt (vgl. Matth. v. 10—14), der Gegensatz des Vorläufers und des Trägers des Reiches Gottes. Ebenso Matth. 12, 40, Luc. 11, 30, wo der „Menschensohn“ *τῇ γενεᾷ ταύτῃ* ein Zeichen sein soll, wie Jonas es den Niniviten war: wenn es hiebei heißt, daß er mehr sei als Jonas, mehr als Salomo, was Geringeres kann er sein als der Messias? Oder Luc. 6, 22, wo von denen die Rede ist, die um des Menschensohnes willen Schmach leiden, aber im Himmel großen Lohn dafür finden werden; Luc. 9, 26 Marc. 8, 38, wo denen, die sich auf Erden des Menschensohnes schämen, gedroht wird, daß auch des Menschen Sohn, wann er einst wiederkomme sich ihrer schämen werde —: nur als der Messias ist der Menschensohn auf Erden Gegenstand eines unbedingten Für oder Wider, nur als der Messias kann er je nach der hienieden zu ihm eingenommenen Stellung das künftige Schicksal der Menschen entscheiden. Nicht anders da, wo der Menschensohn vom Zwecke seines Gekommenseins redet, vom Retten des Verlorenen, vom Geben seines Lebens als Lösegeld für viele

*) Die Stelle Matth. 8, 20; Luc. 9, 58 ist unter etwa vierzig synoptischen Aussprüchen der einzige, in dem man etwa damit durchkommen kann beim „Menschensohn“ nicht an den Messias zu denken. Danach mag man Baurs Behauptung würdigen, daß der Name im Munde Jesu ursprünglich keinen messianischen Sinn gehabt!

(Matth. 18, 11; Luc. 19, 10; Matth. 20, 28): es sind specifisch messianische Werke, die er damit für sich in Anspruch nimmt. Und nun vollends alle jene Stellen, in denen von seinem künftigen Kommen, von seinem Kommen in Herrlichkeit, von seinem weltrichterlichen Erscheinen und Verhalten die Rede ist, und die in den synoptischen Evangelien die bei weitem zahlreichste Kategorie bilden! (vgl. Matth. 10, 23; 16, 28; 17, 12; 19, 28; 24, 27. 30. 37. 39 u. 44; 25, 31; 26, 64; Marc. 13, 26; 14, 62; Luc. 12, 40; 17, 22. 24. 26. 30; 21, 27 u. 36; 22, 69). Was soll in allen diesen unmittelbar an die Danielstelle gemahnenden Zeugnissen offenbarer messianischen Majestät Baurs „armer, niedriger Mensch, der nihil humani a se alienum putat"?

Steht es demnach auch aus der synoptischen Exegese für sich fest, daß der Menschensohn der Messias ist, so gilt es weiter darauf zu achten, welche nähere Bestimmtheit die Messiasidee im Munde Jesu durch den Ausdruck „Menschensohn" empfängt. Hier sind wir natürlich auf leisere und spärlichere Wahrnehmungen angewiesen, indem es in der Natur der Sache liegt, daß die eigenthümliche Fassung des Messiasbegriffes, die in dem Namen „Menschensohn" liegt, nicht jedesmal so erkennbar sein wird als der Messiasbegriff an und für sich. Von selbst versteht sich, daß der Messias, wenn er sich „des Menschen Sohn" nennt, sich als wahren völligen Menschen zu erkennen gibt: „des Menschen Sohn" ißt und trinkt (Matth. 11, 19), leidet und stirbt (Marc. 9, 12 u. s. w.), — natürlich ein Gott thäte weder dieses noch jenes. Aber es ist nicht dies ganz Selbstverständliche, was Jesus mit jenem Namen anzudeuten für nöthig hält, sondern vielmehr das nicht Selbstverständliche, daß er ein einzigartiger Mensch, daß er im Verhältniß zu Gottheit und Menschheit nicht *ein* Mensch wie andere, sondern *der* Mensch, der absolute, menschheitliche, göttliche Mensch ist. Es sind besonders die Stellen Marc. 2, 10 (Matth. 9, 6; Luc. 5, 24), Marc. 2, 27—28 (Matth. 12, 8; Luc. 6, 5) und Matth. 12, 32 (Luc. 12, 10) in denen das wohlerkennbar heraustritt. Die Stelle Marc. 2, 10 — *ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας* — ist als eine der frühesten, nach Marcus geradezu als die früheste Menschensohnsaussage im Munde Jesu schon gegen die Baur'sche Ansicht von dem ursprünglich nicht messianischen Sinne des Namens bedeutsam. Wenn dem „Menschensohne" das Sünde-Vergeben zusteht, eine Thätigkeit, die sonst mit Fug für ein Majestätsrecht Gottes gilt (v. 7), dann kann der „Menschensohn" unmöglich bloß einer sein, der nihil humani a se alienum putat. Auch kein bloßer Prophet kann er sein, wie Weizsäcker die Stelle auslegt*), denn welcher Prophet hätte sich je die Vollmacht der Sündenvergebung zugetraut, und wie könnte

*) Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte S. 430.

das Wort Jesu Gotteslästerung genannt werden, wenn es nicht mehr als eine prophetische Befugniß in Anspruch nähme: vielmehr kann auch hier wieder nur der Bringer des neuen, Sündenvergebung enthaltenden Bundes (Jerem. 31, 34), nur der Messias im Menschensohne gedacht sein. Was uns aber in der Stelle noch über den messianischen Begriff als solchen hinaus lehrreich zu sein scheint, das ist das *ἐπὶ τῆς γῆς*, das offenbar einem unausgesprochenen *ἐν τῷ οὐρανῷ* entgegengesetzt ist. Schließen wir zuviel, wenn wir hierin folgenden Gedankengang angedeutet finden: „im Himmel droben vergibt natürlich Gott selbst die Sünde; soll aber seine Gnade den Menschen zu Gute kommen, so muß sie ein Organ auf Erden haben, einen Menschensohn unter Menschenkindern, der allen Willen Gottes im Himmel weiß, der als Mensch (— denn das *ἐπὶ τῆς γῆς* erfordert im Gegensatz zum Himmel, der Gottes Thron ist, den Menschen —) aus vollkommner Einheit mit Gott heraus reden und handeln kann, also den Messias als den schlechthin gotteinigen, gottebenbildlichen Menschen? Der Schein, als legten wir hiemit etwas Fremdes in die Stelle hinein, verschwindet, wenn wir die weiter unten zu besprechende johanneische Stelle Joh. 5, 27 zur Vergleichung heranziehen, in welcher ein der Sündenvergebung tief verwandtes Thun des Messias, das richterliche, förmlich durch ein *ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν* motivirt wird, also derselbe Gedanke, daß der Messias nur als der ideale Mensch sein Werk ausrichten könne, ausdrücklich bezeugt ist. — Die zweite Stelle, die wir genannt haben Marc. 2, 28 (Matth. 12, 8; Luc. 6, 5) redet deutlicher. Sie handelt von der Macht des „Menschensohnes" über den Sabbath. Hier ist zunächst wieder nach allen drei Evangelisten die messianische Bedeutung des Namens klar, denn nur als der Messias kann Jesus von einer mosaischen, ja göttlichen Ordnung wie die des Sabbaths dispensiren. Aber bei Marcus, wo dem *ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου* noch der Satz *τὸ σάββατον διὰ τόν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον* vorhergeht, liegt zugleich eine sehr bedeutsame Wechselbeziehung zwischen den Begriffen *ἄνθρωπος* und *υἱὸς ἀνθρώπου* vor. Worin anders kann diese Wechselbeziehung beruhen als darin, daß der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Urbild, Fürst, Haupt der *ἄνθρωποι* ist, in welchem alle ideellen Rechte der Menschheit in Kraft treten, in welchem die principielle Erhabenheit des Menschen über den Sabbath zur actuellen Vollmacht wird den Bann desselben zu durchbrechen? — Endlich Matth. 12, 32, die berühmte Stelle von der Lästerung des Menschensohnes und des heiligen Geistes. Die Lästerung des Menschensohnes, heißt es hier, mag noch Vergebung finden, die Lästerung des heiligen Geistes nicht, weder in dieser noch in jener Welt. Beachten wir das Verhältniß, das hier zwischen dem Menschensohn und dem heiligen Geiste gesetzt ist. Es ist ein Verhältniß des Unterschieds und des Zusammenhangs.

Der Unterschied liegt darin, daß im Menschensohne die Offenbarung Gottes dem Menschen in vermittelter und insofern verhüllter Gestalt entgegentritt, also verkennbar ist, so daß dem Lästernden immer noch ein „Vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun“ zu Gute kommen kann, im heiligen Geiste aber unmittelbar und innerlich und darum unverkennbar, daher er dem Lästernden keine Entschuldigung läßt. Dabei ist jedoch der heilige Geist nicht über dem Menschensohn gedacht, sondern in ihm; er ist der Geist, von dem Jesus v. 28 sagt *εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια* (vgl. Marc. 3, 30), und zwar muß er diesen Geist nicht blos in relativem Maaße haben wie ein Prophet, sondern in absolutem, als der Messias, denn er beweist ja v. 28 aus den Erweisungen dieses Geistes das Gekommensein des messianischen Reichs. So ist also der „Menschensohn“ der Mensch, welcher den Geist Gottes in seiner ganzen Fülle hat, dessen inneres, wenn auch noch verkennbares Wesen der heilige Geist selbst ist, der Mensch, dessen menschliche Erscheinung die Vermittelung der absoluten Offenbarung Gottes ist. Dem entspricht, daß offenbar auch (vgl. besonders v. 31 mit v. 32) das Lästern des „Menschensohnes“ als das Letzte, Aeußerste von noch verzeihbarer Sünde dargestellt werden soll.

Der Menschensohn ist also im Munde Jesu wie im Sinne der Danielstelle der ideale, himmlische, gotteinige Mensch, der eben als solcher der Messias ist. Hiefür treten, außer den angeführten Stellen, welche von der irdischen Wirksamkeit Jesu handeln, weiter auch die ungleich zahlreicheren ein, in welchen von dem künftigen Wiedererscheinen des Menschensohnes in himmlischer Herrlichkeit die Rede ist. Nicht als müßte nicht vom Messias unter allen Umständen eine solche künftige Herrlichkeit ausgesagt werden, aber daß dieselbe von ihm gerade als dem Menschensohne ausgesagt wird und nicht als dem Gottessohne, das beweist, daß dieser Name nicht etwa nur die eine, niedere Seite seines Wesens bezeichnet, sondern seine ganze Person, und diese Person nicht etwa in ihrer Erniedrigung und Knechtsgestalt, sondern gerade nach ihrer Hoheit, Einzigkeit, Idealität, wie das ja auch dem Sinne der Danielstelle einzig entspricht. Es ist, wie schon erwähnt, die bei weitem zahlreichste Kategorie der synoptischen Stellen, welche hier in Betracht kommt, und an ihr wird die Verkehrtheit der orthodoxen Fassung des Menschensohnes abermals entscheidend offenbar. Reden denn nicht alle jene Stellen vom Stand der Erhöhung und Herrlichkeit: was soll denn da die angeblich im „Menschensohne“ liegende Niedrigkeit und Knechtsgestalt? Allerdings legt der Messias in seiner Erhöhung die Menschennatur nicht ab und so könnte dieselbe auch an dem Verherrlichten immer noch hervorgehoben werden; aber warum denn immer nur der „Menschensohn“, gerade wenn von der göttlichen Herrlichkeit des Messias die Rede ist; warum denn gerade dann nicht vielmehr der „Got-

tessohn", da dieser Name doch ebenso gut vorhanden ist? Stünde die Menschensohnschaft in Antithese mit der Gottessohnschaft, wie die orthodoxe Deutung will und allerdings von der Zweinaturenlehre aus erwartet werden muß, — wie sollten wir es denn verstehen, daß Christus Matth. 26, 63—64 (Marc. 14, 61—62; Luc. 22, 67—69), gerade nachdem er die feierliche Frage, ob er der Sohn Gottes sei, bejaht hat, nun nicht, wie es dann doch allein natürlich wäre, von sich als Gottessohn zu reden fortfährt, vielmehr nun gerade, wo er die höchste Herrlichkeitsaussage über sich machen will, in die Selbstbezeichnung als Menschensohn übergeht, — *ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τόν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ?* Noch mehr, — des Menschen Sohn redet in jenen Stellen von seiner Herrlichkeit, nennt die Engel seine Engel, das Reich Gottes sein Reich, und Gott selbst ohne Weiteres seinen Vater (— *μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*, Matth. 16, 27): ist denn da nicht handgreiflich, daß der „Menschensohn", weit entfernt mit dem „Gottessohn" in Antithese zu stehen, vielmehr ein vollständiges Synonymum desselben ist, daß beide Begriffe ganz ebenso congruent sind wie nach Gen. 1, 27 der Begriff des Urbildes der Menschheit mit dem des Ebenbildes Gottes congruent sein muß? Es ist lediglich die Wirkung eines anerzogenen Vorurtheils, wenn uns das heute befremdet; hätte man die biblische Idee der Gottverwandtschaft und Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht durch eine einseitige und unbiblische Entgegensetzung göttlicher und menschlicher Natur im Bewußtsein der Christenheit ungebührlich zurückgedrängt, so würde uns heute dies Ergebniß nur ganz selbstverständlich erscheinen.

Trifft so im synoptischen Gebrauch des Menschensohnnamens Zug um Zug die Idee des „himmlischen Menschen" zu, wie wir sie in der danielischen Stelle begründet fanden, so müssen wir schließen, daß endlich auch das Moment des himmlischen Ursprunges im Sinne Jesu liegen werde, wenn er von sich als dem Menschensohn redet. Zwar tritt in den synoptischen Reden, die überhaupt auf den Ursprung des Messias nicht eingehen, dies Moment nicht ausdrücklich hervor (— um so entschiedner, wie wir bald sehen werden, in den johanneischen —), aber in ihrer Consequenz liegt dasselbe doch. Wenn das Kommen des Menschensohnes, bei Daniel als einmaliges gedacht, in der Erfüllung vielmehr zu einem zwiefachen wird, einem künftigen in Herrlichkeit und einem bereits erfolgten in Unscheinbarkeit, muß nicht das letztere ebensowohl wie jenes künftige ein — wenn auch verborgenes — Kommen *ἐξ οὐρανοῦ* sein? Wenn der „Menschensohn" von seinem bereits geschehenen „Kommen" redet (z. B. Matth. 18, 11; Luc. 19, 10; Matth. 20, 28), so liegt das Recht, bei dem *ἦλθεν* an ein *ἐξ οὐρανοῦ* zu denken, zwar nicht in dem Worte, denn das kann

›ensogut von jedem Propheten gesagt werden (Matth. 11, 18—19), wohl ber in dem Verhältniß des Menschensohnes zu dem vom Himmel stammenden Reiche Gottes. Der „Menschensohn" ist ja wie in der Daniel‑elle, so in den Aussprüchen Jesu, der persönliche Träger des auf Erden ı verwirklichenden Himmelreiches und er bringt dasselbe nicht erst bei jener ünftigen Parusie in Herrlichkeit, — er hat es schon jetzt gebracht in der nscheinbaren aber gotteskräftigen Gestalt des Saatkorns, damit es einst n vollendeter Erndteherrlichkeit offenbar werden könne, Er ist der Säemann, der die υἱοὶ τῆς βασιλείας aussät in den Acker der Welt Matth. 13, 37, ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Wenn nun das Reich Gottes schon in dieser saatkornartigen Form offenbar ἐξ οὐρανοῦ stammt, wie sein Name — ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν —, wie das ἤγγικε, welches ein vorher schon dagewesensein in sich schließt, wie vor allem die innerste Natur desselben beweist, — muß da nicht mit dem Reiche auch der Träger desselben, in dessen Person es gekommen ist (Matth. 12, 28) vom Himmel herabgekommen sein? Kennt nach Matth. 25, 34 der synoptische Lehrbegriff jedenfalls eine Präexistenz des Reiches Gottes (— „κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κοσμοῦ" —), so ist es gewiß kein zu kühner Schluß, wenn wir die in der Danielstelle gegebene Präexistenz des Menschensohnes auch in dem synoptischen Begriff desselben mitgesetzt denken.

Wir haben seither geflissentlich die johanneischen Stellen unberücksichtigt gelassen und uns ausschließlich auf die synoptischen beschränkt, um der Einsprache zu entgehen, welche die Gegner des vierten Evangeliums gegen alles ununterschiedne Gebrauchen synoptischer und johanneischer Stellen bereit haben. Freilich wäre zu einer solchen Einsprache nirgends weniger Veranlassung als in unserer Frage, denn da ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου keineswegs die johanneische Lieblingsbezeichnung der Person Christi ist*), auch der Name mit den eigenthümlichen Anschauungen des Evangelisten, namentlich mit seiner Logoslehre in gar keinen Zusammenhang gesetzt erscheint, so hat das vierte Evangelium hier doch die allerstärkste Voraussetzung für sich, geschichtstreu zu sein und den Ausdruck in Jesu eignem Sinne zu geben. Um so mehr haben wir von unserem Verfahren den Vortheil, nachdem wir unsre aus der Danielstelle gewonnene Grundansicht bereits mit synoptischen Mitteln hinreichend erhärten konnten, nun aus dem Johannesevangelium eine weitere selbständige Bestätigung derselben zu empfangen.

Von den eilf johanneischen Stellen bringt eine (12, 34) den Namen „Menschensohn" nicht aus Jesu Munde, sondern aus dem des Volkes,

*) Das ist vielmehr ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, vgl. 20, 31.

und wird daher erst später von uns erörtert werden. Die messianische Bedeutung des Namens ist sowohl in ihr als in allen übrigen offenbar. Ueber dem „Menschensohn" steht der Himmel offen und die Engel Gottes fahren auf und nieder wo er ist (1, 52)*); er ist vom Himmel herniedergestiegen und wird wieder auffahren dahin wo er zuvor war (3, 13; 6, 62); er ist das vom Himmel gekommene Lebensbrod, welches die Menschen essen müssen um des ewigen Lebens theilhaftig zu werden (6, 27 u. 53); er geht der Verherrlichung entgegen (12, 23; 13, 31), der Erhöhung durch den Tod hindurch, in der er ein Zeichen des Heils sein wird wie die eherne Schlange in der Wüste (3, 14; 8, 28): — das alles kann und will von keinem Anderen gesagt werden als von dem Messias. Was aber näher die Natur dieses Messias angeht, so weist 6, 53 zunächst auf die wahrhaftige und nothwendige Menschlichkeit desselben im Allgemeinen hin, indem es die Unerläßlichkeit des Essens und Trinkens seines Fleisches und Blutes behauptet; andere Stellen heben sofort die Idealität, die Einzigkeit und Göttlichkeit dieser Menschheit hervor. So die Stelle 1, 52 in welcher — ähnlich wie in der synoptischen, die von der Vollmacht des Menschensohnes zur Sündenvergebung auf Erden redet (Marc. 2, 10) — der Menschensohn als derjenige Erdenbürger geschildert wird, der allein einen lebendigen Verkehr mit dem Himmel besitzt, als der himmlische Mensch, der die Kräfte und Gaben des Himmels auf die Erde herabzieht. Ebenso die Stelle 3, 13, in welcher er als der Einzige unter den Menschen erscheint, der im Himmel gewesen ist, ja der in gewissem Sinne, wiewohl vom Himmel niedergestiegen, noch immer im Himmel ist. Daß in allen diesen Stellen von dem „armen, niedrigen Menschen, qui nihil humani a se alienum putat" nicht die Rede sein kann, bedarf keines Beweises, da Baur selbst diese Deutung für die johanneischen Stellen nicht geltend macht. Aber nicht nur gegen diese, auch gegen die orthodoxe Deutung ist es bemerkenswerth, daß ebenso wie bei den Synoptikern der Gedanke der künftigen Herrlichkeit Christi am liebsten sich an den Namen des „Menschensohnes" anschließt (3, 14; 6, 62; 8, 28; 12, 23 u. 34; 13, 31; auch wie wir sehen werden 5, 27). Es blickt darin bei Johannes ebenso deutlich wie bei den Synoptikern der danielische Ursprung der Menschensohnsidee durch, während von der angeblichen „Antithese gegen die Gottessohnschaft" in keiner einzigen johanneischen Stelle auch nur ein Schein aufzutreiben ist.

*) Ich kann Weizsäcker nicht beistimmen, der (Untersuch. d. ev. Gesch. S. 431) hier nur eine prophetische und nicht schon messianische Stellung in Anspruch genommen sieht. Der über dem Menschensohn offenbleibende Himmel, an das gleichfalls messianische Zeichen bei der Taufe erinnernd, bezeichnet einen stetigen Verkehr, eine ununterbrochene Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde, wie kein Prophet sie sich zuschreiben konnte. Ebensowenig kann ich mit Weiß (Joh. Lehrbegriff S. 227) eine anscheinende Betonung irdischer Niedrigkeit in der Stelle finden.

Einer näheren Erörterung bedürfen die Stellen 5, 27; 3, 13 u. 6, 62. Der Stelle 5, 27 (*ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ καὶ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν*) ist ihre Hergehörigkeit überhaupt bestritten worden. Weil in ihr nicht wie in allen anderen Aussprüchen Jesu der (doppelte) Artikel steht, hat man hier das Vorhandensein des Menschensohnnamens geleugnet und die ganz einfache Uebersetzung „weil er Mensch ist" für die allein zulässige gehalten. Allein es ist doch sonst das poetische *υἱὸς ἀνθρώπου* anstatt *ἄνθρωπος* kein johanneischer Sprachgebrauch; auch wäre es völlig sinnlos, wenn Jesus sagen würde, der Vater habe dem Sohne das Gericht übergeben weil derselbe ein gewöhnlicher Mensch sei wie alle andern. Wir müssen also, auch wenn wir übersetzen „weil er Mensch ist", bei diesem Menschen an den idealen, messianischen Menschen denken; und bringen wir in Anschlag, daß der Ausdruck „Menschensohn" hier das einzige Mal nicht als Subject, sondern als Prädicat steht*), so erklärt sich das Fehlen des in diesem Falle bei einem Wort von festausgeprägter Bedeutung entbehrlichen Artikels so genügend, daß in der That gar kein Grund vorliegt, den historischen, danielischen Sinn des Ausdrucks abzuweisen. Dann aber ist die Stelle, eben weil sie den Character des Messias als *υἱὸς ἀνθρώπου* motivirend benutzt, wie schon oben angedeutet ein vorzüglicher Aufschluß über die nähere Bestimmtheit, welche der Menschensohnname dem Messiasbegriff zubringt, und ein vorzüglicher Beleg für die Auffassung des Menschensohnes als urbildlichen Menschen. Ein Mensch soll Richter der Menschheit sein, aber nicht ein Mensch wie andere, sondern der ideale Mensch, der, in welchem der göttliche Menschheitsgedanke vollkommen verwirklicht ist, denn dieser ist ja der lebendige persönliche Maaßstab, an dem in Gottes Gerichte alle Menschen gemessen werden müssen, der geborene Richter der Menschheit.

Entscheidend für die bereits bei den synoptischen Stellen vermuthete Präexistenzbedeutung des Namens sind endlich die beiden Stellen 3, 13 und 6, 62: *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*, und *ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον*. „Das klingt beinahe, sagt Weiß zur letzteren Stelle, als ob er als Menschensohn früher im Himmel gewesen." Es klingt nicht blos beinahe so, sondern es ist in der That so, und es ist nur die Willkür hülfloser Verlegenheit, wenn man, um die orthodoxe, traditionelle Vorstellung zu retten, dem „Menschensohn" für die Zeit, in der er vom Himmel kam und (*πρότερον*) im Himmel war, geschwinde ein anderes Subject unterschiebt, den Logos oder Sohn Gottes, der aber dazumal noch

*) also, wie Holtzmann (a. a. O.) hervorhebt, es hier auf den Begriffsinhalt des Namens ankommt.

kein Menschensohn gewesen*); — warum hätte dann Jesus sich nicht richtiger ausgedrückt und in beiden Stellen als den Sohn Gottes bezeichnet? Wird aber diese Willkür der Verlegenheit noch irgend jemanden blenden können, der sich vergegenwärtigt, daß ja nach der Ursprungsstelle der ganzen Menschensohnsidee, nach Dan. 7, 13, die Ausdrucksweise Jesu in beiden Stellen die vollkommen richtige und gebotene ist; daß ja nach Dan. 7, 13 — um von den Ausführungen des Buches Henoch gar nicht zu reden — der Messias eben als Menschensohn, ehe er auf die Erde herabkommt und das Reich Gottes aufrichtet, in des Himmels Wolken, vor Gottes Angesicht präexistirt? Hier wird die orthodoxe Auslegung des Menschensohnnamens, als liege darin ein ursprünglich Nicht-Mensch-Gewesensein, eine Antithese gegen die Gottessohnschaft, noch einmal und völlig zu Schanden: es ist von dieser Auslegung in allen Stücken das gerade Gegentheil richtig. Zugleich thut sich ein ganz neuer und höchst lehrreicher Einblick in die ganze johanneische Selbstaussage Jesu über seine Präexistenz auf, den wir späterhin weiter zu verfolgen haben werden. Und das beliebte Gewaltmittel der kritischen Schule, unbequeme Selbstaussagen Jesu einfach auf Rechnung des Evangelisten zu setzen, wird hier nicht anzuwenden sein: diese Form der Präexistenzidee ist zu verschieden von der des johanneischen Prologs, entstammt zu deutlich nicht der Logoslehre, sondern der Danielstelle und liegt zu klar, wie wir oben nachgewiesen haben, in der Consequenz auch der synoptischen Selbstaussage, als daß sie sich in dieser Weise beseitigen ließe. Vielmehr darf hier daran erinnert werden, wie gewichtig die durchgängige Uebereinstimmung der synoptischen und der johanneischen Reden in der Handhabung der Idee des Menschensohnes für die Authentie des vierten Evangeliums und insonderheit seiner Redemittheilungen in die Wagschale fällt.

Es bleibt uns übrig einen Blick auf die Stellen zu werfen, in denen der Menschensohn außerhalb der Evangelien im Neuen Testament vorkommt, die Stellen Ap. Gesch. 7, 56; Apok. 1, 13 und 14, 14. Auch diese Stellen zeugen entschieden für den danielischen Ursprung und Sinn des Ausdrucks und wider die orthodoxe sowie die Baur'sche Deutung desselben. Die Apokalypse hat in buchstäblichem Anschluß an Daniel Christum beidemale als ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου bezeichnet, aber beidemale inmitten von Schilderungen, die möglichst weit abliegen von einem Charakter der

*) So natürlich, nach Calvins Vorgange, Hengstenberg in seinem Commentar zum Johannes. Aber auch Holtzmann (a. a. O.) scheint sich der unbefangenen Würdigung der beiden Stellen zu verschließen, spricht sich indeß nicht bestimmt und deutlich über dieselben aus. Auf die von ihm gebilligte Meyersche Auslegung von 3, 13, auf welche auch 6, 62 reducirt werden soll, werden wir bei späterer Gelegenheit kommen.

Niedrigkeit oder Stand der Erniedrigung; das eine mal (1, 13) nennt sie mit diesem Namen den zwischen den sieben Leuchtern erscheinenden majestätischen Herrn der Gemeinde, das andere mal (14, 14) den auf weißer Wolke einherfahrenden als goldbekränzten Schnitter dargestellten Richter der Welt. Stephanus aber in seiner Vision vor dem Synedrium gebraucht den Ausdruck ganz so, wie es Jesus selbst gethan, als *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*, und wenn er diesen Menschensohn im aufgethanen Himmel zur Rechten Gottes stehend erblickt, so bedarf es wohl keines Beweises, daß es kein Gedanke der Niedrigkeit und keine Antithese gegen die Gottessohnschaft, sondern lediglich die Idee der messianischen Herrlichkeit ist, die er mit jenem Namen verbindet. So bestätigen auch diese außerevangelischen Stellen vollständig, was wir seither über Abkunft und Bedeutung des Menschensohnnamens gefunden haben, und nur das fällt auf, daß dieser Stellen so wenige sind, daß dieser Messiasname aus den Evangelien nicht reichlicher in den Gebrauch der apostolischen Gemeinde und Literatur übergegangen ist. Es führt uns das auf eine Thatsache, die uns doch auch schon die Evangelien zu erkennen geben, daß nämlich der Name „Menschensohn" trotz der Danielstelle und der Ausführung, die sie im Buch Henoch gefunden, zu einem volksthümlichen und der Zeit Jesu geläufigen Messiasnamen bei den Juden nicht muß geworden sein*). Wie oft wird Jesus als der Messias, der Sohn Davids, der Sohn Gottes, der *ἅγιος τοῦ θεοῦ* angeredet, — nicht ein einziges mal als der Menschensohn; wie wäre das, gegenüber dem häufigen Gebrauch, den er selbst von dem Namen macht, möglich, wenn derselbe im Volksgebrauch gewesen wäre? Einzig in der Stelle Joh. 12, 34 gebrauchen die Juden den Ausdruck und hier allerdings mit *Χριστός*, Messias, synonym: *ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου, ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς σὺ λέγεις, ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου?* Hier haben sie, indem ihnen vielleicht bei dem Worte v. 32 (*ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς*) das ähnliche 8, 28 (*ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*) wieder einfällt, wohl verstanden, daß Jesus, wenn er sich so oft als des Menschen Sohn bezeichnete, sich damit als den Messias bezeichnen wolle, und wie hätte das auch einem Volke, das die Bücher Daniel und Henoch las, auf die Dauer entgehen können? Aber gerade die hinzugesetzte Frage *τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* beweist ja, daß ihnen die messianische Deutung des Ausdrucks keineswegs eine nothwendige und selbstverständliche ist. Ein Gleiches ergibt sich aus der Stelle Matth. 16, 13, wo Jesus

*) So kommt auch in dem apokryphischen vierten Buch Esra der Name des Menschensohnes zwar auf Grund der danielischen Weissagung vor, aber der ihm geläufige Messiasname ist vielmehr der „Sohn Gottes".

seine Jünger fragt *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*, und ihnen hernach verbietet auszubreiten was ihm Petrus im Namen aller geantwortet, daß er *ὁ Χριστός* sei. So hätte er ja nicht mit ihnen reden und ihnen gebieten können, wenn der Name „Menschensohn" ohne Weiteres und für jedermann das Bekenntniß seines Messiasthums gewesen wäre.

Wir erkennen hier einen der Beweggründe, welche Jesum bestimmt haben müssen gerade diese Selbstbezeichnung zu wählen. Es ist derselbe Beweggrund, den er Matth. 13, 13 für die Wahl des Gleichnisses als seiner dermaligen Lehrform angibt, der Wunsch dem oberflächlichen, äußerlichen Hörerschwarme verborgen und dunkel zu bleiben und allein dem tiefer eindringenden empfänglichen Sinne verständlich zu werden. Befand er sich doch der messianischen Erwartung seines Volkes gegenüber in einer ganz eigenthümlich schwierigen Lage, indem er ebenso dringend wünschen mußte sich den empfänglichen Gemüthern zu erkennen zu geben, als es vermeiden das entzündende Losungswort „Ich bin der Messias" in die große leidenschaftliche Masse zu werfen. In dieser Lage mußte ihm eine Selbstbezeichnung die erwünschteste sein, welche den Glaubenwollenden in die Wahrheit leitete ohne den Fanatiker an seine Fußstapfen zu heften, welche der schwankenden Menge ein Sporn war über ihn und seine Sendung nachdenklich zu werden ohne die, welche ihn noch nicht als Messias anzuerkennen vermochten, zum entgegengesetzten Urtheil, zu seiner Verwerfung als Pseudomessias zu drängen. Das alles leistete ihm der Name „Menschensohn." So gewiß er Messiasbekenntniß war für die, welche ihn aus dem Buche Daniel oder Henoch auslegten, so war doch diese Auslegung nicht ohne Weiteres nothwendig; an und für sich ließ sich dieser Name ebensogut nehmen wie ihn Ezechiel so oft von sich gebraucht hatte, als demüthige Bezeichnung menschlicher Abhängigkeit eines bloßen Propheten Gott gegenüber, und so haben ihn ohne Zweifel die verstanden, welche laut Matth. 16, 14 ihn, „des Menschen Sohn", für Elias oder Jeremias oder sonst einen der alten Propheten hielten. Nur war das der Sinn nicht, den Jesus selbst mit dem Namen verband und der dem aufgehen mußte, der dieses Menschensohnes Worte und Werke erwog; darum wurde zwar das Volk an dem Messiassinne des Namens, so weit es auf denselben gekommen war, ohne Zweifel immer mehr wieder irre, den Jüngern dagegen wurde derselbe, mancher Schwankung unerachtet, im gleichen Verhältniß immer klarer und gewisser. So erklärt sich in einem Moment, in welchem die Menge in Galiläa bereits an ihm irre geworden, die Frage an die Jünger vollständig *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*: es war die Erfragung des Sinnes, den die Leute und den die Jünger mit der räthselhaften Selbstbezeichnung als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* verbanden. Zugleich verstehen wir es nun erst,

warum der Name „Menschensohn“ in den Sprachgebrauch der apostolischen Gemeinde nicht übergegangen oder doch in demselben bald untergegangen ist, — es liegt das eben an dem verhältnißmäßig verschleierten Character dieser Selbstbezeichnung des Herrn. Die Zeit, in welcher der volltönige unumwundene Name ὁ Χριστός die fleischliche Messiaserwartung des Volkes hätte aufrufen können, war mit dem Kreuzestode Jesu vorbei; die Jünger hatten hinfort keine Ursache die Messianität ihres Herrn irgendwie zu verschleiern, und so trat der offenkundige Name ὁ Χριστός als Bekenntnißname an die Stelle des geheimnißvollen υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, um bald mit dem Jesusnamen unzertrennlich zusammenzuwachsen. Daß dieses der Grund des Verschwindens der danielischen Benennung war, und nicht etwa, wie man von der orthodoxen und Baur'schen Ansicht aus vermuthen könnte, das Gefühl, daß es sich für die Jünger nicht zieme einen die Niedrigkeit ihres Herrn bezeichnenden Namen zu wiederholen, beweisen die immerhin vorhandenen wenn auch spärlichen außerevangelischen Stellen. Namentlich aus dem Worte des Stephanus darf man vielleicht schließen, daß sich der Name doch nur nach und nach in der ältesten Gemeinde verlor; auch hat er zwar nicht dem Wortlaut, aber doch dem Gedankengehalte nach in der apostolischen Kirche fortgelebt in dem δεύτερος Ἀδάμ, in dem ἄνθρωπος πνευματικός und ἐπουράνιος, in den ihn Paulus für seine Leserkreise verständlicher übersetzte.

Aber jenes pädagogische Motiv kann für Jesus weder das einzige noch das tiefste gewesen sein, das ihn zur Wahl jener Selbstbezeichnung bestimmte. Nimmermehr hätte Er aus irgendwelchen äußeren Rücksichten, und wären sie die dringendsten gewesen, eine Selbstbezeichnung gewählt, welche nicht seinem innersten Selbstbewußtsein entsprochen hätte und zwar vollkommner entsprochen als irgendeine andere, die ihm zu Gebote stand; und so ist es das bei weitem wichtigste Ergebniß der vorstehenden Untersuchung, daß uns dieselbe zu einem ebenso sicheren als tiefen Einblick in das Selbstbewußtsein Jesu geführt hat. Er, der sich am liebsten als des Menschen Sohn (in dem nachgewiesenen Sinne) bezeichnet hat, muß sich vor allen Dingen als Mensch gewußt und gefühlt haben und hat uns schon damit die ächt menschliche Grundlage seines persönlichen Bewußtseins unwidersprechlich bezeugt. Aber mit demselben Athemzuge, in dem er sich uns allen als seinen Brüdern gleichstellt, unterscheidet er sich von uns allen, — er ist der Mensch katexochen, der ideale, absolute, himmlische Mensch, der das ganze Angesicht des himmlischen Vaters wiederspiegelt und die ganze Fülle der Gottheit in sich faßt, der vor seiner geschichtlichen Erscheinung bei Gott präexistirt hat, von Gott in die Welt gesandt worden ist um das Reich Gottes in ihr zu stiften und noch einmal gesandt werden wird um das gestiftete zu vollenden, der Inbegriff aller Gottesoffenbarung, das A und das O der Menschheit und Weltgeschichte.

Weizsäcker*) meint, die Idee des anderen Adam trage ihrem ganzen Wesen nach so sehr den Character der dogmatischen Reflexion, daß sie als Selbstaussage kaum vorzustellen sei; man begreife, wenn Jesus sich als den Gesandten und Sohn Gottes offenbare, aber nicht wenn er sich einen Namen gebe des Sinnes, daß er durch seinen Geist dem menschlichen Geschlecht einen neuen Anfang gebe: — wir bekennen das nicht zu verstehen. Wenn Jesus der war, den diese Worte beschreiben — und die Weltgeschichte bezeugt, daß er es war — dann hat er auch davon ein Bewußtsein und für dies Bewußtsein einen Ausdruck haben müssen, und welcher einfachere, unreflectirtere hätte das sein können als der, den die alttestamentliche Weissagung in schon ursprünglich entsprechendem Sinne ihm darbot? Allerdings ist nicht dogmatische Reflexion, sondern prophetische Intuition in ihrer höchsten und reinsten Weise die Form seines Denkens, aber daß er sich in seinem Unterschiede von allen anderen Menschen und wieder in seiner brüderlichen Gemeinschaft mit allen erfaßt, daß er sich der Einzigkeit seines Verhältnisses zum Vater und der darin wurzelnden weltumfassenden Bestimmung seiner Persönlichkeit bewußt wird, daß er aus dieser bis in die Wurzel seines Daseins zurückreichenden Einzigkeit und Bestimmung auch seine besondere Abkunft aus Gott und Präexistenz in Gott erschließt, das müssen wir ihm schon wohl zutrauen, weil wir ihn ohnedas erst recht nicht verstehen würden. Und nun haben wir überdies in jener seiner Selbstbezeichnung nach unbefangener Analyse derselben das unumstößliche Zeugniß, daß sein Selbstbewußtsein in der That alle diese Momente umfaßt hat.

Wir werden auf dies Ergebniß, welches die neutestamentliche Christologie in ihren Grundzügen bereits umfaßt und feststellt, durch eben solch eine Analyse der gesammten sonstigen Selbstbezeugung Jesu sowohl in den Synoptikern als bei Johannes nunmehr die zwiefache Probe machen.

---

*) Untersuchungen der ev. Gesch. S. 426.

II. Das synoptische Selbstzeugniß Jesu.

Für die Untersuchung des gesammten übrigen Selbstzeugnisses Jesu, wie es in den drei ersten Evangelien vorliegt, ist die kritische Beurtheilung der letzteren hin und wieder nicht ohne Belang; wir wollen daher unsre Ansicht der Sache hier kurz bezeichnen. Im Allgemeinen stehen uns die drei synoptischen Evangelien auf gleicher Stufe der Zuverlässigkeit, insofern keines von ihnen auf unmittelbar apostolischen Ursprung Anspruch hat und erhebt, alle drei aber nur etwa ein Menschenalter nach den Begebenheiten, — wie namentlich ihre Behandlung der eschatologischen Rede zeigt, um die Zeit der Zerstörung Jerusalems kurz nach einander verfaßt sind. Die Glaubwürdigkeit, die ihnen diese Abfassungszeit verleiht, eine Zeit, in der noch zahlreiche Erstlingszeugen in der Kirche leben mußten, wird noch erhöht durch die aus dem bekannten Verwandtschaftsverhältniß sich ergebende Wahrnehmung, daß ihnen noch ältere Urkunden, die Ursachen so großer Uebereinstimmung neben so großer Verschiedenheit, zu Grunde liegen. Namentlich zwei Hauptquellen geben sich mit großer Wahrscheinlichkeit zu erkennen, eine erzählende Grundschrift galiläischen Ursprungs, welche der synoptischen Geschichtsdarstellung den gemeinsamen so überwiegend galiläischen Typus gegeben hat, und die laut Papias vom Apostel Matthäus verfaßte *σύνταξις λογίων κυριακῶν*: jene (das „Urevangelium") scheint Marcus ausschließlich zu Grunde gelegt zu haben, vielleicht weil er für einen Leserkreis arbeitete, der die Spruchsammlung bereits besaß; dagegen hat der erste Evangelist die letztere in das Urevangelium eingearbeitet und so seiner Evangelienschrift das relative Anrecht auf die Ueberschrift *κατὰ Ματθαῖον* gegeben. Zu beiden Hauptquellen sind dann noch weitere schriftliche und mündliche Ueberlieferungen gekommen (Luc. 1, 1), am reichlichsten bei Lucas, dem Spätesten von den dreien, der aber gleichwohl laut seines Vorwortes noch vollkommen in der Lage war *πᾶσιν ἀκριβῶς παρακολουθεῖν* und so eine wahrhaft geschichtliche Nachlese zu bieten.

Mit dieser Entstehungsweise der synoptischen Evangelien scheint es zusammenzuhängen, daß in ihnen das Selbstzeugniß Jesu weit weniger reich fließt als im vierten Evangelium, in welchem ein Apostel berichtet und geflissentlich auf die Darstellung dieses Selbstzeugnisses ausgeht (20, 31).

In der galiläischen Periode Jesu, die den weitaus größten Theil der synoptischen Darstellung einnimmt, hat die Reich-Gottes-Lehre ohne Zweifel die Selbstaussage noch weit überwogen; die letztere ist naturgemäß erst während der allein von Johannes (c. 7—17) eingehend dargestellten letzten judäischen Periode in jerusalemitischen Streitreden und vertrauten Ergüssen zu voller Entwicklung gekommen. Nehmen wir hinzu, daß auch die Spruchsammlung des Matthäus, einem Bedürfniß der ersten Grundlegung ihre Entstehung verdankend, vermuthlich die früheren grundlegenden und volksthümlichen Belehrungen Jesu vorwiegend berücksichtigte, so dürfte der Möglichkeit, das Verhältniß des johanneischen Selbstzeugnisses zum synoptischen auf ein Verhältniß ächt geschichtlicher Ergänzung zurückzuführen, von synoptischer Seite nichts im Wege stehen. Aber wie es sich auch damit verhalten möge, — die synoptischen Evangelien enthalten dennoch Elemente der Selbstaussage Jesu genug um ein vollständiges Bild seines Selbstbewußtseins aufzustellen, und wenn auch diese Elemente meist mehr gelegentlicher und theilweise mittelbarer Natur sind, so tragen sie dafür das um so frischere und unmittelbarere Gepräge einer geschichtlichen Entfaltung, die aus naheliegenden und bereits berührten Gründen gerade mit dieser indirecten Form der Selbstbezeugung beginnen mußte. Denn in der eigenthümlichen Lage, in der sich Jesus der so stark politisch gefärbten Messiaserwartung seines Volkes gegenüber befand, hat er mit geflissentlichen Selbstaussagen kaum beginnen können; vielmehr mußte er durch den unmittelbaren Eindruck seiner Persönlichkeit die messianische Hoffnung zugleich anzusprechen und zu zügeln, zu bestätigen und zu läutern suchen, um auf freie Weise den allein werthvollen innerlich umwandelnden Glauben an seine Person hervorzurufen.

Daß er sich als den Messias gewußt hat und zwar von Anbeginn seiner öffentlichen Wirksamkeit, — darüber zunächst lassen unsre Evangelien keinen Zweifel bestehen. Es ist zwar neuerdings mehrfach versucht worden das messianische Bewußtsein Jesu erst im Laufe seiner prophetischen Wirksamkeit allmählich sich ausbilden zu lassen und die Frage, die Jesus Matth. 16, 13 f. an seine Jünger richtet, zum Zeugniß des erst unmittelbar vorher erfolgten Abschlusses dieser Entwicklung zu stempeln; allein dann wäre die ganze Darstellung, welche uns die Evangelien bis zu jenem Puncte geben, eine falsche. Nach unseren Evangelien kommt das messianische Bewußtsein Jesu vielmehr in der Jordanstaufe zum Durchbruch, und von ihr an zieht sich sofort eine ganze Kette von Bezeugungen dieses Bewußtseins durch ihren Bericht. Sogleich die Versuchungsgeschichte setzt dasselbe in entschiedenster Weise voraus. Bei seinem ersten Auftreten in Nazareth (Luc. 4, 16 f.) erklärt Jesus in Betreff einer ganz messianischen Stelle, dieselbe sei heute in seiner Hörer Ohren erfüllt. Bei dem ersten Wunder in Kapernaum ruft ihn der Dämonische, der hellseherisch in sein

Inneres einblickt, als den ἅγιος τοῦ θεοῦ aus, und diese unerwünschten, doch nie Lügen gestraften Zeugnisse wiederholen sich öfter. Wie frühe kommt bei Marcus, welcher den Gang des Urevangelisten am reinsten wiedergibt, der wie wir sahen von Anfang an messianisch gemeinte Name des Menschensohns vor! Wer aber die Bergpredigt für früher halten will als den Vorgang Marc. 2, 1—12, der hat auch in ihr schon das gleiche Bewußtsein, denn wer anders als der Messias könnte als den Inhalt seiner Sendung die Erfüllung von Gesetz und Propheten bezeichnen (Matth. 5, 17) und sich die Verfügung darüber zusprechen, wer ins messianische Reich aufzunehmen sei und wer nicht (7, 21—23)? Es folgt das Wort von dem Nicht-fasten-können seiner Jünger, dieweil der „Bräutigam" d. i. der Messias bei ihnen sei; es folgt die Frage des Täufers „bist du, der da kommen soll", und die keinen Zweifel lassende Antwort; es folgt von da an ein Ausspruch über den andern (z. B. Matth. 11, 12; 12, 28), ein Gleichniß über das andere, in welchen das Reich Gottes als das im Princip bereits gekommene, durch Ihn und in Ihm gekommene behauptet wird: — schwerlich wird selbst eine Strauß'sche Kritik das alles für unglaubwürdig zu erklären oder erst hinter das Petrusbekenntniß, mit dem bereits die Todesweissagung beginnt, unterzubringen vermögen! Die neuerdings krankhaft werdende Bemühung im Leben Jesu Entwicklung nachzuweisen vergißt, daß vor der kaum drittehalbjährigen öffentlichen Wirksamkeit volle dreißig Jahre stiller Entwicklung liegen, daß wer so spät und so fest auftrat, principiell mit sich und über sich im Reinen sein mußte ehe er auftrat, und daß ein so epochemachender Uebergang im Leben Jesu wie derjenige, an welchen die Evangelien den Durchbruch des messianischen Bewußtseins anknüpfen, späterhin weder nachweislich noch auch nur gedenkbar ist. Wir haben den ganz anderen Zusammenhang, in welchem der Vorgang Matth. 16, 13 f. steht, oben bereits angedeutet. Derselbe fällt in einen Zeitpunct, in welchem die messianischen Erwartungen, die Jesu anfangs reichlich entgegenkamen, bereits an ihm irre geworden waren und sich zu dem Urtheil herabgestimmt hatten, daß er doch wohl nur des Messias Vorläufer sei. Nicht daß Petrus ihn überhaupt für den Messias erkennt, sondern daß er durch dasselbe Vorgehen Jesu, das die Masse an ihm irre gemacht hat, zu einem hoch über den ersten Huldigungen (Joh. 1, 42 f.) stehenden, weil aus innerer Erfahrung gebornen Messiasglauben gelangt ist (vgl. v. 17), das macht sein Bekenntniß dem Herrn so werthvoll und entscheidend, — wie das alles zum Ueberfluß Joh. 6, 66—69 ausdrücklich zu lesen ist.

Aber sich als Messias wissen und bekennen — was hieß das? Es kann hier unsre Absicht nicht sein, die Messiasidee, wie sie in den Zeitgenossen Jesu lebte oder wie die Propheten sie ausgesprochen hatten, zu entwickeln; es würde sich daraus doch kein Bild von hinreichend festen

Umrissen ergeben, um aus demselben das Selbstbewußtsein Jesu gleichsam abzeichnen zu können. Nur auf eine Frage müssen wir eingehn, weil die Beantwortung derselben, jenachdem sie ausfällt, unsrer ganzen weiteren Untersuchung vorgreifen könnte, die Frage, ob es ein menschliches oder ein göttliches Ich war, welches die Propheten geweissagt und dessen die Zeitgenossen Jesu harrten. Wir verkennen bei dieser Frage nicht, daß die messianische Verheißung mitunter auch von einem heimsuchenden Herabkommen und Wohnungmachen Jehovahs selbst redet, wie z. B. Hesek. 34, 11 f. Mal. 3, 1; aber so gewiß diese Weissagungen in dem Sein Gottes in Christo ihre Erfüllung gefordert und erlangt haben, so haben sie doch mit der Beantwortung unsrer Frage unmittelbar nichts zu thun. Denn dieses Herabkommen und Wohnungmachen Jehovahs ist nirgends gedacht als eine von dem im Himmel verharrenden Jehovah unterschiedne göttliche Person und nirgends identificirt mit dem von den Propheten geweissagten persönlichen Messias; vielmehr wird der letztere eben in der angeführten Weissagung des Hesekiel (v. 24) von Gott selbst als dessen „Knecht David“, also als purer Mensch unterschieden*). Also darum allein fragt es sich, ob dieser persönliche Messias als menschliche oder als göttliche Person von den Propheten gedacht sei, und auf diese Frage kann die Antwort nicht zweifelhaft sein; wird auch aus einzelnen kühnen oder dunkeln Wendungen der Prophetensprache und vor allem aus dem Namen „Sohn Gottes“, noch immer von manchen die Gottheit des Messias gefolgert, so darf doch das Gegentheil heute zu den ausgemachtesten Ergebnissen biblischer Forschung gerechnet werden. Was die Zeitgenossen Jesu betrifft, so ist der Ausspruch des Juden Tryphon bei Justinus Martyr entscheidend: *καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι καὶ τὸν Ἠλίαν χρῖσαι αὐτὸν ἐλθόντα* (Dial. c. Tryph. c. 48). Sagt man, das sei doch nur die Ansicht des großen Haufens gewesen, dagegen tiefere Geister hätten die höher gehenden Andeutungen der Propheten besser verstanden, so ist daran so viel wahr,

---

*) Wenn Geß (Lehre v. d. Person Christi S. 47) die Anklänge der Maleachiweissagung in der Engelsverheißung und dem Lobgesang des Zacharias Luc. 1, 16. 17 u. 76 als Beweise der Gottheit Christi benutzt, so verwechselt er eben das Kommen Gottes im Messias und den Messias als rein menschliche aus dem Hause Davids stammende Person, während Zacharias selbst v. 68—69 beides klar unterscheidet. Wo die Maleachiweissagung sonst in den Evangelien auf Christus bezogen wird, da ist merkwürdigerweise jedesmal durch eine constante Abweichung von den LXX der Identificirung Gottes und des Messias vorgebeugt. Während es nämlich im A. T. heißt *ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου*, läßt das N. T. (Matth. 11, 10; Marc. 1, 2; Luc. 7, 27) das erstere *μου* stehen, verwandelt aber das zweite in *σου* und stellt so eine klare Unterscheidung Gottes und des Messias her.

daß — wie wir bei der Entwicklung der Idee des Menschensohnes gesehen haben — die spätere Apokalyptik und Theosophie der Juden jenen ἄνθρωπος zu einem schon seiner Abkunft nach wunderbaren, im Himmel präexistirenden, urbildlichen erhoben hatte*); aber auch mit diesen höchsten Anschauungen, zu denen die alttestamentliche Entwicklung sich aufschwingt, ist die Idee des Menschen doch nur zu ihrer idealsten Höhe gespannt, mit nichten aber überschritten und aus dem Messias eine zweite Person der Gottheit gemacht. Wieviel weniger ist das bei den streng monotheistischen älteren Propheten in ihrer ausdrücklich an das davidische Haus angeschlossenen Messiasidee zu erwarten. Nirgends im Alten Testament sind die trinitarischen Ansätze, die dasselbe in der Unterscheidung des Bundesengels oder der wesenhaften Weisheit von Jehovah selbst etwa zeigt, mit der Person des verheißenen idealen Königs aus Davids Hause irgend in Verbindung gebracht, und wer gleichwohl die Idee der Gottheit Christi in einzelne dunkle Worte hineinliest, der beweist damit nur, daß er von der organischen Natur und geschichtlichen Entfaltung der alttestamentlichen Offenbarung und Schrift, die eine solche Idee unbedingt ausschließt, nichts weiß oder wissen will**).

Die Messiasnamen bezeugen und bestätigen die ächt menschliche Persönlichkeit des Messias in der entschiedensten Weise. Vor allem der Name „Sohn Davids", der am bestimmtesten an die geschichtliche Wurzel der prophetischen Messiasidee gemahnt: daß der Nachkomme eines Menschen nur als Mensch gedacht werden konnte, versteht sich von selbst. Nicht anders der von den Propheten noch nicht angewandte, aber den tieferen

---

*) Aus diesen Anschauungen lassen sich auch die auf eine Präexistenz des Messias deutenden Aeußerungen des Täufers im vierten Evangelium erklären, ohne daß man dieselben für ungeschichtlich zu erklären braucht, aber auch ohne daß man (mit Hengstenberg) dem Täufer bereits die Kirchenlehre von der Gottheit Christi zutrauen darf.

**) Ob Micha 5, 1 im Sinne einer Präexistenz des Messias auszulegen ist, steht dahin; jedenfalls aber würde nach dem Bemerkten auch das so wenig wie Dan. 7, 13 die Idee einer Gottheit des Messias ergeben. Ob Jesaj. 9, 5 „starker Held" oder „starker Gott" zu übersetzen ist, wollen wir nicht entscheiden; aber auch im letzteren Falle würde der Messias diesen Namen nur erhalten im analogen Sinne wie alle Könige und Obrigkeiten Ps. 82, 6 „Götter" heißen, ohne darum etwas andres als Menschen zu sein. Natürlich, daß Hengstenberg auf Grund solcher Stellen das A. T. der Gottheit Christi voll findet. Das Resultat der unbefangenen Wissenschaft spricht dem gegenüber Dorner (Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Person Chr. 2. Aufl. I. 1 S. 64) dahin aus, „daß es dem alttestamentlichen Standpunkt unmöglich war auszusagen, ein Mensch sei Gott oder Gottes Sohn in einem nicht blos figürlichen, sondern im wirklichen, metaphysischen Sinne."

Gehalt ihrer Idee aussprechende solenne Name ὁ Χριστός, mit dem der seltner vorkommende ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Marc. 1, 24; Joh. 6, 69) synonym ist: nur ein Mensch kann der Salbung mit dem Geiste Gottes theilhaftig werden, nur ein Mensch der Heilige d. i. Auserwählte Gottes sein. Aber auch der am vollsten tönende Name, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, kann nicht anders ausgelegt werden. Es bedarf hier keiner Wiederholung dessen, was man in jeder Biblischen Theologie lesen kann, daß dieser Name im Alten Testament bald dem Volke Israel, bald den Frommen in demselben, bald seinen Königen gegeben wird und daß er von David und seinen Nachfolgern (Ps. 89, 27—28; 2 Sam. 7, 14) übergeht auf den Davidssproß schlechthin, auf den idealen theokratischen König. Schon um dieses Ursprungs willen kann er in dieser letzten und allerdings potenzirtesten Anwendung nicht auf einmal eine trinitarische Aussage machen. In unseren synoptischen Evangelien erscheint er als geläufiges Synonymum von Χριστός (vgl. Matth. 16, 16; 26, 63), als besonders erhabne und feierliche Bezeichnung des Messias. Wenn die Besessenen, in Jesu den starken Ueberwinder der Dämonen witternd, ihn als „Sohn Gottes" anreden (Matth. 8, 29; Marc. 5, 7; Luc. 4, 41), wenn die Leute im Schiffe, die ihn auf dem Meere wandeln gesehen, ausrufen „wahrlich, du bist Gottes Sohn" (Matth. 14, 33), so wird keine irgendwie besonnene Auslegung diesen Leuten in diesen Momenten eine der ganzen Weltanschauung ihres Volkes fremde trinitarische Erkenntniß zuschreiben. Aber auch Petrus in seinem großen Bekenntniß, das einen ganz anderen Werth hat als solche Aeußerungen, kann an eine Gottheit Christi im trinitarischen Sinne nicht gedacht haben; sonst hätte er dem Cornelius hernach nicht eine so menschliche Christologie vortragen können wie er Ap. Gesch. 10, 38 thut (— ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει ... ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ᾽ αὐτοῦ); auch haben Marcus und Lucas in diesem Petrusbekenntniß den „Sohn Gottes" ganz übergangen, was sie nur konnten, wenn der Name ein einfaches Synonymum von ὁ Χριστός war, nicht aber wenn er eine weitere Aussage von höchster Bedeutung enthielt. Man beruft sich für den ontologischen Sinn, den der Name bereits bei den Zeitgenossen Jesu gehabt habe, vor allem auf die Anklage der Gotteslästerung, welche der Hohepriester auf das Bekenntniß Jesu, ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ zu sein, gründet. Allein diese Stelle beweist gerade das Gegentheil von dem, was man so daraus schließt. Indem der Hohepriester fragt εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, gibt er vielmehr selbst zu erkennen, daß ihm „Sohn Gottes" reines Synonymum von „Messias" ist, also ein ganz rechtmäßiges Prädikat desselben, und so kann an sich in diesem Namen nichts liegen, was nach der Auffassung des monotheistischen Juden der Ehre des einigen Gottes zu nahe träte. Nur von der Voraussetzung aus, daß Jesus der Messias nicht sei, als den er sich bekannte,

konnte man ihn der Gotteslästerung beschuldigen, in dem Sinne nämlich, daß er sich eigenmächtig eine Hoheit anmaaße, die nur Gott verleihen könne, ihm aber nicht verliehen habe*). — Mit alledem ist unser Sinn nicht, zu behaupten und zu beweisen, der „Sohn Gottes" sei den Juden nur ein durch gottverliehenen Rang oder hervorragende Frömmigkeit ausgezeichneter, übrigens aber auf seine menschlichen Kräfte und Gaben angewiesener Mensch gewesen: nein, der Name Gottessohn, auf den Messias angewandt, bezeichnet ihnen ein Verhältniß zu Gott ohne Gleichen, eine Gemeinschaft des Geistes (also des Wesens) Gottes, wie sie keinem anderen Sterblichen zukam, aber ein verliehenes Verhältniß, eine mitgetheilte Gemeinschaft, wie sie allein einem Menschen zu Theil werden konnte. Durch die Salbung ward der König in Israel zum Gottessohn, — darum heißt es Ps. 2, 7 „du bist mein Sohn, heute (am Tage der königlichen Salbung) habe ich dich gezeugt —, und wie hoch diese Idee der Salbung sich bei dem erheben mochte, welcher „der Gesalbte" schlechthin hieß und von dem man die vollkommene Gottesoffenbarung, die allgemeine Sündenvergebung, die Ausgießung des h. Geistes über alles Fleisch, die Aufrichtung eines unvergänglichen und selbst die Todten mitumfassenden Triumphreiches erwartete, — sie konnte als Salbung unmöglich einem Solchen zugedacht werden, der den Geist Gottes als seinen eignen Geist schon von Natur besessen hätte**). — Ebensowenig ist es unsre Meinung, zu behaupten und zu beweisen, daß der Sinn des Namens „Gottessohn" im Herzen und Munde Jesu nicht reicher, tiefer, wunderbarer sein könne als in Herz und Mund seiner Zeitgenossen; er wird es so gewiß sein als alle wahre Erfüllung die Weissagung weit überragt und überbietet. Aber, wie wir schon bei der Erörterung des Menschensohnnamens sagten, Jesus hat den vorfindlichen Namen wohl verklären und vertiefen, nicht aber ihm einen specifisch anderen Sinn unterlegen können, schon aus Gründen der Verständlichkeit und der Wahrhaftigkeit. Wenn er den Namen „Sohn Gottes" von anderen annahm, so nahm er ihn an in dem Sinne, den

---

*) Ganz ebenso erklären die Schriftgelehrten Marc. 2, 7; Matth. 9, 3 das „deine Sünden sind dir vergeben" im Munde Jesu für eine Gotteslästerung, nicht weil Gott nach ihrer Meinung einem Menschen die Vollmacht hiezu nie übertragen könnte — (nach Jerem. 31, 31—34 mußte vielmehr die messianische Zeit solche Vollmachten bringen) — sondern weil sie meinen, er maaße sich eigenmächtig etwas an, was nur von Gott und nur dem Messias verliehen werden könne. Dem entspricht auch Jesu Widerlegung.

**) Wesentlich so entwickelt den geschichtlichen Sinn des υἱὸς τοῦ θεοῦ gegen Olshausens vorurtheilsvolle dogmatische Fassung Schmid in seiner Bibl. Theologie des N. T. S. 156 f. Ebenso erkennt Dorner die „amtliche" Bedeutung des Namens im Munde der Zeitgenossen Jesu an, mit der dann im Sinne Christi die „physische und ethische" sich vereinige (Gesch. der Christologie I. 1. S. 81).

sie sammt ihrem ganzen Volke mit demselben verbanden, und wenn er selbst sich ihn beilegte, ohne eine ganz entschiedne trinitarische Erörterung hinzuzufügen, so konnte er von seinen Jüngern nur in demselben Sinne für den Sohn Gottes gehalten werden wollen, in welchem dieser Name für den Messias ihnen geläufig war.

So ist die menschliche Persönlichkeit des Messias die Basis der ganzen alttestamentlichen und zeitgenössischen Messiasidee. Fragen wir nun zunächst, ob Jesus selbst, auch abgesehen von dem eben gezogenen Schluß und von seiner Lieblingsbezeichnung als Menschensohn, dieselbe bestätigt und als Basis seines Selbstbewußtseins anerkennt. Es gibt wenig Fragen, die auf Grund unsrer Evangelien so zuversichtlich bejaht werden dürfen. Ist es nicht für den Sinn, in welchem Jesus die in der Taufe vernommene Gottesstimme „Du bist mein lieber Sohn" selbst aufgefaßt, ein förmlicher Commentar, wenn er der auf sie Bezug nehmenden Aufforderung des Versuchers, *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται*, zur Antwort gibt *οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος?* So sind überhaupt in der Versuchungsgeschichte, (die wir für eine sinnbildlich eingekleidete und dadurch den Jüngern faßlich gemachte eigne Mittheilung Jesu aus seinem Leben halten) die Schriftworte, mit denen er den Versucher zurückschlägt, alle drei aus dem Gefühl einer ächt menschlichen Stellung zu Gott, wie sie jedem zukommt, geredet, — „der Mensch lebt nicht vom Brod allein, — du sollst Gott deinen Herrn nicht versuchen, — du sollst Gott deinen Herrn anbeten und ihm allein dienen." — Demgemäß bekennt sich Jesus zu jeder unschuldigen Menschlichkeit: nicht nur, daß er in der Wüste hungert und am Kreuze dürstet, daß er in der einen Stunde sich freut (Luc. 10, 21) und in der anderen zu Tode betrübt ist (Matth. 26, 38); er hat in seinen eignen Kämpfen auch das Bedürfniß menschlicher Freundesnähe und -gemeinschaft (Matth. 26, 38; Luc. 22, 15); er ist nicht unempfindlich gegen die Stimme der Versuchung und ebendarum so erregt und so scharf gegen den Petrus, der ihm in seinen Todesentschluß dareinredet (Matth. 16, 22—23); mit einem sittlichen Kampfe, mit einer Versuchungsgeschichte eröffnet sich sein öffentliches Leben, mit einem sittlichen Kampfe, mit dem Gebet in Gethsemane schließt es, und auch inmitten beider ist es nach seinem eignen Zeugniß von *πειρασμοῖς* durchzogen gewesen (Luc. 22, 28). Schließen alle diese Bekenntnisse die Eigenschaften eines gottheitlichen Ich schon an und für sich aus, so hat Jesus weiter auch ausdrücklich die wesentlichsten göttlichen Eigenschaften, die Allwissenheit, die Allmacht, die über alle Versuchung erhabene sittliche Vollkommenheit sich abgesprochen. Die Allwissenheit in dem bekannten Wort *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι οἱ ἐν οὐρανῷ, οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ* (Marc. 13, 32), ein Wort, bei dem die alte Aushülfe,

er sage das nicht nach seiner göttlichen, sondern allein nach seiner menschlichen Natur, in ihrer ganzen Nichtigkeit offenbar wird, denn hätte er es nach seiner göttlichen Natur doch gewußt, so hätte er mit derselben vor seinen Jüngern ein geradezu unwahrhaftiges Versteckspiel getrieben. Die Allmacht lehnt Jesus von sich ab in der Antwort auf die Bitte der Zebedaiden, *τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου καὶ ἐξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρός μου* (Matth. 20, 23), und dies Wort ist noch schlagender als das vorige, indem es nicht wie jenes durch die Berufung auf einen vorübergehenden Stand der Selbstentäußerung entkräftet werden kann. Nach orthodoxer Christologie müßte der Sohn nicht nur an dem vorzeitlichen *ἑτοιμάζειν* des Vaters ebenbürtigen Antheil genommen haben, sondern auch in seinem irdischen Dasein sich dieses Antheils vollkommen erinnern; nun aber verneint er einen solchen Antheil entschieden, indem er sein eignes Nichtsdazuthunkönnen dem alleinigen Verfügungsrecht des allbestimmenden Vaters entgegensetzt. Endlich weist Jesus selbst die sittliche Absolutheit, das Gutsein im absoluten Sinne von sich ab und auf Gott allein zurück, in der berühmten Antwort an den reichen Jüngling *τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός* (Marc. 10, 18; Luc. 18, 19). Daß für diese Stelle keine andere Deutung zulässig ist als die allein ungezwungene, der zufolge sich Jesus als noch versuchbar, noch nicht über jede Möglichkeit der Sünde hinaus, unter Gott stellt, der allein *ἀπείραστος κακῶν*, unversuchbar, absolut gut ist und nicht erst zu werden hat, das zeigt schon die Variante des Matthäus, der die betreffenden Worte doch wohl nicht in *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* verändert hätte, wenn er — anstatt sie für die Sündlosigkeit Jesu mißverständlich zu finden — in ihnen eine versteckte Anspielung auf die Gottheit Christi hätte entdecken können. Die Auslegung „wenn du mich gut nennst, so mußt du mich auch für mehr als einen menschlichen Lehrer, so mußt du mich auch für Gott selbst halten" bedarf heute wohl kaum noch einer Widerlegung*): nicht nur wäre eine solche Selbstaussage Jesu in allen vier Evangelien unerhört, nicht nur wäre es dem Jüngling unmöglich gewesen die Worte Jesu so zu verstehen, sondern schon das *εἷς ὁ θεός* macht diese Deutung unmöglich, indem es für einen *δεύτερος θεός*, für einen Gott-Sohn gar keinen Raum läßt.

Finden wir hier eine klare und unzweifelhafte Selbstunterscheidung seiner Person von der Person des „einigen Gottes", was allein schon die Möglichkeit eines gottheitlichen Ich bei ihm ausschließt, so steht ferner diese

---

*) Die von uns gegebene Auslegung wird neuerdings von allen Seiten anerkannt: so von Ullmann, Sündlosigkeit Jesu S. 140, von Dorner „Ueber Jesu sündlose Vollkommenheit" S. 14, von Schumann, Lehre v. d. Person Christi I, S. 291, von Bleek und Meyer z. d. Stelle u. s. w.

Selbstunterscheidung nicht vereinzelt da, sondern geht durch die ganze Anschauung Jesu von seinem Verhältniß zu Gott hindurch. Der einige Gott ist sein Vater und der Vater ist der einige Gott; die Namen ὁ θεός und ὁ πατήρ, wiewohl natürlich in ihrer Bedeutung relativ verschieden wie Elohim und Jehovah im Alten Testament, bezeichnen ihm durchaus dasselbe Wesen, dieselbe von seiner Person verschiedne absolute Persönlichkeit, wie aus unzähligen Fällen, in denen ὁ πατήρ und ὁ θεὸς promiscue gebraucht werden, ja wie am schlagendsten aus dem Namen ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, der ja die Person des Sohnes von der „Gottes" ausdrücklich unterscheidet, hervorgeht. Darum betet Jesus zu seinem Vater (Marc. 1, 35; Luc. 6, 12; 9, 29), was nur ein menschliches, kein göttliches Ich ohne vollkommenen Selbstwiderspruch zu thun vermag; darum betet er seinen Vater als den „Herrn Himmels und der Erde" um der Herrlichkeit seiner Rathschlüsse willen (— die er also in keiner Weise mitgefaßt hat —) geradezu an (Matth. 11, 25—26); darum nennt er in einem Gebetswort, das allerdings einem Psalm entlehnt ist, aber nicht entlehnt worden wäre, wenn es seinem Bewußtsein nicht entsprochen hätte, den Vater geradezu „seinen Gott" (Matth. 27, 46). Und wie betet er zu seinem Vater? Beide im eigensten Namen gethanen Gebete Jesu, die wir in den synoptischen Evangelien ihrem Wortlaute nach haben, das in Gethsemane und das am Kreuz, schließen ein anderes als das rein menschliche Verhältniß zu Gott geradezu aus. Wenn Jesus in Gethsemane betet „Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber, doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe", so hat er sowohl sein Urtheil als seinen Willen auf die denkbar bestimmteste Weise von dem allein absoluten Urtheil, von dem allein absoluten Willen des Vaters unterschieden, und wir wüßten nicht, welche Mittel die menschliche Rede darböte um einem rein-menschlichen Personbewußtsein einen unzweideutigeren Ausdruck zu geben. Und wenn er am Kreuze klagt „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen", so ist es das Ende aller Auslegung und alles Verstehenwollens der Worte Christi, wenn man mit diesem Ausspruch das gleichzeitige Bewußtsein die ewige zweite Person des dreieinigen Gottes zu sein vereinbar findet. Hat Jesus aber auf diese ganz überwältigende Art und Weise die nicht gottheitliche, sondern rein menschliche Natur seines Ich bezeugt, so ist hinsichtlich aller weiteren Elemente seiner Selbstaussage nur ein Zwiefaches möglich: entweder sie vereinigen sich mit diesen unbestreitbaren Zeugnissen, und dann muß auch das Erhabenste und Wunderbarste, das er von sich aussagen kann, noch innerhalb der in höchster Reinheit gefaßten Idee des Menschlichen liegen, — oder sie vereinigen sich nicht damit, und dann ist ein unauflöslicher innerer Widerspruch in der überlieferten Selbstaussage Jesu vorhanden, welcher der Kritik ein Recht gibt das Widerstreitende auf Rechnung späterer verherrlichender Erdichtung zu setzen.

Mit diesem Nachweise der rein menschlichen Grundform des Bewußtseins Jesu haben wir nun aber über den eigenthümlichen Inhalt dieses Bewußtseins positiv noch gar nichts gesagt, sondern lediglich die Basis gefunden, auf welcher sich derselbe aufbauen muß. Gehen wir zum Nachweis dieses eigenthümlichen Inhaltes selbst über. Da ist auf den ersten Blick klar, wie derselbe ein ganz specifischer, vollkommen unvergleichlicher ist. Selbst einem Renan hat es nicht entgehen können, daß Jesus sich in einem Kindesverhältniß zu Gott fühlt, für welches der geschichtliche Boden, auf dem er erwächst, keine Erklärung gibt. Niemand vor ihm, auch kein Abraham, kein Moses oder Jesaias hat das Wesen Gottes in den Namen „Vater" gefaßt und so die denkbar höchste Gottesoffenbarung mit kindeseinfachem Worte ausgesprochen. Aber was mehr ist, er hat diesen Namen nicht etwa so geoffenbart, daß nun seine Jünger sich denselben im gleichen Sinne aneignen könnten, in welchem er ihn in Herz und Mund trug: wohl hat er die Seinen gelehrt Kinder Gottes zu werden und zu beten „Unser Vater im Himmel", aber nie hat er sich mit ihnen in einem „unser Vater" zusammengefaßt, sondern „mein Vater" und „euer Vater" heißt es überall (Vgl. z. B. Matth. 6, 32 mit 7, 21; 10, 29 mit 10, 33). Es ist also ein Unterschied zwischen seinem Kindesbewußtsein und dem Kindesbewußtsein der Seinigen, und die Weltgeschichte bestätigt diesen Unterschied; — auch die Größten und Gewaltigsten in seinem Reiche, auch ein Paulus und Johannes, auch ein Augustinus und Luther haben sich als Kinder Gottes gewußt nur durch Ihn, im vermittelten, abgeleiteten Sinne, Er allein hat diese Kindschaft in ursprünglicher Weise besessen, aus eignen Lebenstiefen geschöpft. Das Lucasevangelium berichtet uns, daß er dies Kindesgefühl schon lange vor dem Messiasbewußtsein besessen, daß er schon als Zwölfjähriger, in dem ersten Worte, das aus seinem Munde aufbehalten ist (Luc. 2, 49), für den Gott, in dessen majestätisches Heiligthum er das erstemal eintrat, keinen anderen als den Vaternamen hatte, und es läßt sich auch gar nicht anders denken, als daß dies ganz unmittelbare, rein religiöse Kindesbewußtsein zugleich mit seinem Selbstbewußtsein in ihm aufgegangen ist, — es ist die eigenthümliche Form des Gottesbewußtseins in ihm, das von keinem Hauch der Furcht berührte, in reine Liebe aufgehobene absolute Abhängigkeitsgefühl. Das ist dann die verschlossene Knospe seines Messiasthums; aus diesem die Welt noch nichts angehenden persönlichsten Zuge seines Herzens zu Gott muß sich zu seiner Zeit das gottgewollte Verhältniß zur Welt ergeben. Indem in die verschlossene Knospe zur rechten Stunde, in der Jordanstaufe, der Sonnenstrahl von oben einfällt, entfaltet sich das rein persönliche Kindesbewußtsein zum amtlichen, messianischen Sohnesbewußtsein, — *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.*

Gilt es nun den Gehalt des so zum Sohnesbewußtsein erwachsenen

Kindesbewußtseins genauer zu ermessen, so gibt sich dasselbe zunächst als den unmittelbaren, religiösen Ausdruck eines sittlich einzigen Verhältnisses zu Gott zu erkennen. Darauf führt schon jene Gottesstimme, die bei der Taufe in Jesu Herzen wiedertönt, „du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“: dies Wohlgefallen bezeichnet das Verhältniß von Vater und Sohn als ein ethisch begründetes; diese auf Wohlgefallen beruhende Liebe gilt ihm als dem, an welchem nichts dem heiligen Gotte Mißfälliges ist. Es führt gleichfalls hierauf der Ausspruch Jesu Matth. 5, 45—48, der die Jünger auffordert durch den höchsten Triumpf der *δικαιοσύνη* (v. 20), durch Feindesliebe *υἱοὶ θεοῦ* zu werden, *τέλειοι* wie der Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen lasse über Gute und Böse: wenn die Jünger dadurch *υἱοὶ θεοῦ* werden, daß sie sittlich vollkommen werden wie der Vater im Himmel, so muß auch der *υἱός* katexochen, zumal das Wesen Gottes als absolutes Gutsein (Matth. 19, 17) eine wesentlich andere Art von Verwandtschaft gar nicht zuläßt, in der sittlichen *τελειότης* die Bürgschaft seines Sohnverhältnisses haben*). Also absolute Sündlosigkeit die Voraussetzung des vollkommenen Sohnesbewußtseins. Strauß zwar meint, die Folgerung vollkommner Sündlosigkeit aus dem eigenthümlichen Sohnesbewußtsein Jesu nicht ziehen zu müssen, sondern die „unterschiedslose Güte“, in der sich Jesus nach Matth. 5, 45 f. Gotte gegenüber auf einzige Weise kindesähnlich gefühlt habe, auf eine „schöne, harmonische, ungebrochene Natur“, auf etwas „Hellenisches“ im Wesen Jesu zurückführen zu können (Leben Jesu v. 1864, S. 207—209). Als ob Jesus die unterschiedslose Güte, die er vorbildlich an Gott hervorhebt, nicht nach dem ganzen Sinn und Gedankengang der Bergpredigt, welcher die *τελείωσις τοῦ νόμου*, die vollkommene *δικαιοσύνη* entwickelt, als die Aeußerung einer heiligen Liebe gedacht haben müßte, also auch ihre menschliche Nachbildung nur möglich gedacht als Aeußerung eines heiligen Liebeslebens im Menschen, das keine Sünde neben sich verträgt! Wäre das Harmonische, Ungebrochene im Wesen Jesu nur etwas „Hellenisches“, d. h. etwas unerachtet anhaftender Sünde Mögliches, so stünde Christus damit tief unter Moses, dem er in der Bergpredigt als der Höhere, als der Erfüller gegenübertritt, — ebenso tief unter Moses, als die hellenische künstlerische Harmonie unter dem mosaischen sittlichen Ernst steht. Aber eine solche Stellung war, von allem andern abgesehen, psychologisch unmöglich für den, dessen geschichtliche Voraussetzung nicht Homer und Sophokles, sondern Moses und die Propheten waren. Auf dem Boden des

*) Auch das Wort Matth. 12, 50 „Wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, derselbe ist mein Bruder, Schwester und Mutter“ setzt die ethische Bedingtheit seiner Gottessohnschaft voraus: er selbst ist eben, was er ist, kraft seines Thuns des göttlichen Willens.

Alten Testamentes, dessen specifischer Inhalt gegenüber dem Hellenenthum die Erkenntniß der Heiligkeit Gottes und der Sünde des Menschen ist, konnte eine ungebrochene harmonische Natur nur dann erwachsen, wenn der Bruch des heiligen Gotteswillens, wenn der Mißklang der Sündhaftigkeit in der That ihr fremd war. Hätte der, welcher die Consequenzen der im Gesetz geoffenbarten Heiligkeit Gottes weit über den Buchstaben desselben hinaus bis zum Gericht der Gedanken und Regungen des Herzens durchgeführt und die Sünde in anderen durchschauend bis in ihre geheimsten Schlupfwinkel verfolgt hat, — hätte der dieselbe Sünde, wenn auch nur als Splitter gegenüber dem Balken der anderen, in sich getragen und hätte sie allein in sich selbst nicht erkannt, er wäre wahrlich nichts weniger als eine schöne Natur, er stünde in einer bedenklichen Verwandtschaft nicht mit hellenischer Naivetät, sondern mit jenem Pharisäerthum, das er als übertünchtes Grab voller Moder und Todtengebeine am allerschärfsten bekämpft hat.

Aber hat er sich denn nicht irgendwie in die Reihe der Sünder gestellt? Hat er das Gutsein nicht von sich abgewiesen; hat er nicht Versuchungen eingestanden, die er zu bestehen gehabt; hat er die Bußtaufe des Johannes nicht auf sich genommen? Wenn er das Gutsein im absoluten Sinne jenem Jüngling gegenüber von sich ablehnt, so kann seine Meinung nicht sein ein Irgendwie-böse-sein von sich auszusagen, von sich, zu dessen Nachfolge er den nach Vollkommenheit Trachtenden gleich darauf einlädt. Vielmehr will er den Frager, der, weil er keinen Augenblick zweifelt selbst das Gute thun zu können, so freigebig mit dem Worte „gut" umgeht, auf den absoluten Sinn des Wortes verweisen, in welchem es nur Gotte zukommt, dessen Natur es ist sittlich vollkommen zu sein; und so muß er freilich auch sich selbst ausnehmen von diesem gottheitlichen Gutsein, weil ja auch er noch bis zum letzten Athemzuge Versuchung zu überwinden, immer höheren Gehorsam zu lernen und so an Gnade bei Gott zuzunehmen hat, bis nach dem letzten Kampf und Sieg auch er zu jener heiligen Vollendung gekommen sein wird, für die kein „Nicht mein, sondern dein Wille" mehr existirt. Aber läßt diese sittliche Entwicklung, die ihm freilich als wahrem Menschen nicht fehlen und erspart sein kann, sich etwa nicht denken, wie die Evangelien sie gedacht haben (Luc. 2, 52), als reines Wachsen und Zunehmen, als reine Entwicklung von ursprünglicher Unschuld zu vollendeter positiver Heiligkeit? — Allerdings — und das führt uns auf den zweiten Einwand — liegen Versuchungen auf diesem Wege, und sie müssen auf ihm liegen, weil es ohne Probe keine Bewährung, ohne Kampf und Sieg kein Fortschreiten zum Hinaussein über alle Anfechtungen der Sünde gibt. Aber Versuchtwerden ist doch nur dann von Sündehaben unzertrennlich, wenn entweder die Versuchung aus eigner böser Lust kommt, oder wenn sie von Außen kommend etwas anderes weckt als unschuldig

entgegenkommendes Gefühls= und Phantasieleben, oder endlich wenn es ihr gelingt dies unschuldig entgegenkommende Gefühls= und Phantasieleben zum nicht mehr unschuldigen Widerstand gegen das aufkommende bessere Wissen und Wollen zu reizen. Bei den beiden großen Versuchungskämpfen, die unsre Evangelien uns aus Anfang und Ende des öffentlichen Lebens Jesu berichten, ist nichts von dem allen der Fall. In der Versuchungsgeschichte ist es der Weltgeist, der in Gestalt der fleischlichen, politischen Messias=erwartung, wie das Volk sie hegte und der neugesalbte Messias sie in Betracht ziehen mußte, an ihn herantritt, also die Versuchung von Außen her an ihn bringt. Und was die Vorstellungen desselben ihm ansprechend macht, also zu Versuchungen werden läßt, der Wunsch sich der irdischen Noth und Niedrigkeit entheben zu dürfen, durch ein kühnes von Gott gekröntes Wagen sein Volk mit Einem Schlage zu gewinnen, endlich die ganze Welt sofort in ein großes sichtbares Gottesreich umzugestalten, das sind lauter unschuldige, ja liebevolle und hochherzige Regungen seines Gemüths. Aber so weit ist er entfernt diesen Gefühlen wider Gottes Willen nachzugeben, daß schon der Gedanke der eigenwilligen Selbsthülfe und des Herausforderns göttlicher Bewahrung ihn abstößt und im weiteren Verfolge des Gedankens es sich nur zu zeigen braucht wie außer Gott noch ein Andrer zu Hülfe genommen werden müsse, der Fürst dieser Welt, — um der ganzen Versuchung ein Ende zu machen. Und in dem Kampf von Gethsemane handelt es sich auch keinen Augenblick darum, ob er sein Werk krönen oder um den Preis seines Werkes sein Leben behalten solle, denn wäre das die Frage, so ergriffe er die Flucht anstatt den Feinden entgegenzuharren; sondern darum allein handelt sichs, ob der Vater zur Vollendung dieses Werkes, die unbedingt geleistet werden wird, keinen andren leichteren Weg habe als diesen schwersten. Und wiederum, was ihm den zu gehenden Weg so schwer macht, ist nicht, daß es überhaupt der Weg des Todes ist, denn der konnte dem nicht schrecklich sein, der da wußte, es sei der Heimgang zum Vater, sondern daß sein Herz brechen soll an der äußersten Sünde derer, für die er in unendlicher Liebe gelebt hat; und er hätte diese Liebe nicht vollerwiesen und jene Sünde nicht voll getragen, wenn er vor einem solchen Todeskelch nicht zurückgebebt wäre. Hier also ist die Versuchung selbst eine Ehrenkrone heiliger Vollkommenheit, wie vielmehr ihre Ueberwindung: wer auch im schwersten Kampfe seines Herzens darüber von vornherein klar und gewiß ist, daß nicht der eigne, sondern Gottes heiliger Wille von ihm und an ihm geschehen solle, und wer auch mit dem schwersten Kampfe seines Herzens sofort im Reinen ist, wenn ihm gewiß geworden, der Wille Gottes sei ein anderer als der Wunsch des eignen Herzens, in dessen Herzen kann wahrhaftig kein sündiger, Gott widerstrebender Blutstropfen sein. — Aber sollen wir nun etwa sagen: wer bürgt uns dafür, daß diese Sündlosigkeit und Gotteinigkeit, wie sie sich in Gethsemane oder

auch schon in der Versuchungsgeschichte zeigt, nicht das schwererrungene Resultat vorhergegangener innerer Kämpfe ist; wir kennen ja die vorangegangene Lebensgeschichte Jesu nicht, in der recht wohl die allen Menschen angeborene Sündhaftigkeit auch an ihm zum Vorschein gekommen und nur eben durch den Ernst seiner Heiligung überwunden worden sein kann, und scheint er denn nicht selbst, indem er zur Bußtaufe des Johannes kam, auf diesen damals wohl vollendeten Proceß das Siegel göttlicher Vergebung nachgesucht zu haben? Was den Gang zur Johannestaufe betrifft, so genügt es hier daran zu erinnern, daß das einzige Wort, mit dem nach unseren Evangelien Jesus denselben motivirt hat (Matth. 3, 15) ein Sündenbekenntniß nicht nur nicht enthält, sondern geradezu ausschließt, und daß das Wort „Taufe", wo Jesus später es auf sich anwendet, jedesmal eine Weihung und Selbsthingabe in den Rath und Willen Gottes, nicht entfernt aber ein Suchen oder Finden von Sündenvergebung bedeutet (Marc. 10, 38; Luc. 12, 50). Was aber die Hypothese von früheren inneren Kämpfen und Krisen angeht, so bezeugt uns Strauß, daß sich an Jesu nichts von der Herbigkeit, Düsterheit und Gebrochenheit erkennen lasse, welche die regelmäßig zurückbleibenden Narben solcher Erlebnisse seien, und doch könnten weder jene Kämpfe noch diese Narben bei Jesu leichte und leise gewesen sein, so gewiß der gleichfalls Strauß'sche Satz vollkommen wahr ist, daß die sittliche Vervollkommnung den Sinn für die leichteste Unlauterkeit zu schärfen pflegt. Aber entscheidender ist uns, daß ein solcher Selbstheilungs- und Selbstversöhnungsproceß, wie er dann ins verborgene Leben Jesu gesetzt werden müßte, offenbar auch den Inhalt seines öffentlichen und wirksamen Lebens hätte mitbestimmen müssen. Die Aufgabe Jesu wäre dann gewesen, als großes siegreiches Vorbild der Selbsterringung des Reiches Gottes den Anderen seinen Kampfes- und Siegesweg zu offenbaren und sie denselben Weg der Selbsterlösung zu führen, den er mit so großem Erfolge gegangen. Nichts ist auch nach den synoptischen Evangelien gewisser als daß das der Inhalt seiner prophetischen Wirksamkeit nicht war.

Wir sind mit dieser Widerlegung in die Beweise, welche unsre Evangelien für die vollkommene Sündlosigkeit Jesu uns an die Hand geben, bereits mitten hineingetreten. Dieselben sind negativer und positiver, unmittelbarer und mittelbarer Art. Daß nie und nimmer, nicht im Meeressturm, nicht in Gethsemane, nicht in der Stunde des Todes eine Bitte um Vergebung sich auf seine Lippen drängt, die Nachwehen wenn auch überwundner Niederlagen in einem Mangel an sittlicher Vollkraft ihn überfallen, das Antlitz des Vaters im Himmel sich ihm in ein Richterantlitz verwandelt, zeugt schon genug. Aber er hat auch positiv sein fleckenloses Bewußtsein ausgesprochen, er hat angesichts des Todes sich als das einzig lebendige Reis an dem erstorbenen Baum seines Volkes bezeugt, — „wenn das

am grünen Holze geschieht, was will am dürren werden?" (Luc. 23, 31). Doch läßt sich ja streiten über die Tragweite eines solchen Wortes; unbestreitbarer sind andere Zeugnisse mittelbarer Natur. Wir haben uns bereits oben auf das mit keinerlei Sündhaftigkeit vereinbare unverbrüchliche Kindesbewußtsein Gott gegenüber berufen; wir dürfen hier noch einmal an die erste Aeußerung desselben erinnern. Wenn der Zwölfjährige es so ganz selbstverständlich findet ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με, daß er es in heiliger Naivetät nicht zu fassen vermag wie seine Eltern ihn anderswo suchen konnten als in des Vaters Haus, läßt uns nicht dieser unerfindbare Zug mit einer Anschaulichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, hineinschauen in ein Herz, für welches die unbedingte Liebe Gottes die selbstverständliche, nie in Frage gekommene Voraussetzung alles Dichtens und Trachtens ist? Und der Mann hält mit Bewußtsein in vollem Umfange wahr, was das Kind unwillkürlich bezeugt hat. Wenn er Matth. 11, 27 sagt, daß er den Vater kenne wie der Vater ihn und daß er allein ihn ohne Vermittlung kenne, jeder andere ihn nur durch seine Vermittlung zu erkennen vermöge, so setzt das nach dem Kanon, daß „die Herzensreinen Gott schauen werden" das Bewußtsein einer absoluten Herzensreinheit, wie sie keinem anderen Menschen eignet, voraus. Wenn er die Taufe einsetzt auf seinen Namen und sie für alle die selig werden wollen verordnet (Matth. 28, 19; Marc. 16, 16), mithin alle als wiedergeburts- und vergebungsbedürftig, sich aber als den Vermittler von Wiedergeburt und Vergebung bezeichnet, so ists nicht möglich, daß er selbst je das Bedürfniß von Wiedergeburt und Vergebung empfunden, denn hätte er es empfunden und ohne Vermittler zu stillen vermocht, dann könntens auch andere ohne Vermittler und es wäre maaßlose Hoffahrt sich ihnen als solchen aufzunöthigen. Wenn er endlich in der Nacht vor seinem Tode sich als das Opfer gefühlt hat, durch dessen Tod der neue, Vergebung bringende Bund erst in Kraft treten könne und dessen dahinzugebendes Leben den Seinigen in Fleisch und Blut ihres inneren Lebens übergehen müsse, so ist es klar, daß er sich eines specifischen Unterschiedes zwischen ihm und auch den Frömmsten, Treuesten um ihn her bewußt gewesen sein muß. Sie alle hat er der Vergebung und des λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Matth. 20, 28) bedürftig gesetzt, nur sich nicht; ihrer keinem hat er zugetraut in den vollkommenen Bund mit Gott eingehn zu können aus sich selbst, ohne seine Vermittlung, — sich aber hat er gewußt als das fehllose unschuldige Gotteslamm, das für die Anderen sterben müsse und könne, und das, wenn es ihnen sich selbst mittheile, ihnen Speise und Trank des ewigen Lebens sei.

Aber auch die Zeugnisse absoluter Sündlosigkeit vermögen das Verhältniß von Vater und Sohn nicht zu erschöpfen: sie beschreiben ja nur das Verhalten des Sohnes zum Vater, nicht das wechselseitige Ver-

hältniß der beiden. Vielmehr führt eben das ethisch vollkommene Verhalten des Sohnes zum Vater mit Nothwendigkeit auf ein nicht blos ethisches, sondern mystisches d. h. ethisch bedingtes reales, wesenhaftes Verhältniß. Hat Gott das Menschenherz von Anbeginn zu seiner Wohnung angelegt, so muß er in dem absolut reinen Herzen auch wirklich und wahrhaftig wohnen, wie Christus im vierten Evangelium wiederholt sagt *ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων*. In unseren Evangelien wird dies Verhältniß durch die von Jesu ausgesagte Einwohnung des h. Geistes bezeichnet, des h. Geistes, der ja Gottes eigenstes Leben und Wesen ist. Eben weil Jesus der ist, an dem der Vater eitel Wohlgefallen hat, salbt er ihn in der Taufe mit seinem heiligen Geiste, eine Thatsache, auf welche sich Jesus als auf ein wirkliches und wesentliches inneres Erlebniß zurückbezieht, wenn er in Nazareth (Luc. 4, 18) den jesajanischen Spruch auf sich anwendet „der Geist des Herrn ist auf mir, denn er hat mich gesalbt und gesandt zu predigen u. s. w." Es liegt aber in der Idee der messianischen Salbung, daß sie nicht blos wie die der Propheten eine verhältnißmäßige, sondern eine unbeschränkte ist. Wie hoch sich Christus über allen Propheten wisse, zeigen Aussprüche wie daß er mehr sei als Jonas, mehr als Salomo (Matth. 12, 41. 42), daß Johannes der Täufer der größte seiner Vorgänger und mehr als ein Prophet sei, aber der Kleinste in seinem — des Messias — Reiche größer denn er (Matth. 11, 9—11). Auch er kann sich als „Knecht Gottes" darstellen wie in dem Gleichniß Luc. 14, 16—24, aber dann ist er der Knecht schlechthin, jener ideale Knecht, von dem Jes. 40—66 redet und in dessen Bilde er auch sonst sich wiedererkennt (vgl. Luc. 4, 18; 22, 37); sonst stellt er den Propheten als Knechten sich als den Sohn, den *εἷς υἱὸς ἀγαπητός* (Marc. 12, 6) gegenüber (vgl. Matth. 21, 33 f. 22, 1 ff.). Ueberhaupt spricht er aufs mannigfaltigste und entschiedenste das Bewußtsein aus, der einzigartige, absolute Träger und Mittler des göttlichen Geistes und Lebens zu sein. Er ist die Sehnsucht der Könige und Propheten des alten Bundes, und selig zu preisen ist wer ihn siehet und hört (Luc. 10, 23 f.). Er hat den Satan überwunden und gefesselt ein für allemal; vor ihm ist er von seinem Throne gestürzt wie ein Blitz (Matth. 12, 29; Luc. 10, 18). Er allein kennt den Vater und er allein offenbart den Vater (Matth. 11, 27), er hat Erquickung und Seelenberuhigung für alle, die mühselig und beladen sind (v. 28); er ist so sehr das höchste Gut, daß wer auch Vater und Mutter oder sein eignes Leben mehr liebt denn Ihn, seiner nicht werth ist (Matth, 10, 37; Luc. 14, 26). Aber alle solche Aussagen fassen sich zusammen in den einen Gedanken, der zu ihnen allen der Schlüssel ist, daß mit Ihm, in Ihm das Reich Gottes zu den Menschen gekommen ist, — *εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Matth. 12, 28; vgl. auch

Luc. 17, 20—21). Das Reich Gottes, das ist ja die vom Alten Testament vorgebildete und geweissagte vollkommene Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, und so gewiß diese Gemeinschaft nur da sein kann, da aber auch ohne Weiteres ist, wo der Geist Gottes sich rückhaltslos in die Menschheit ausgegossen hat, so gewiß ist er, als der schlechthinige Träger des Geistes Gottes, — wie auch die eben angeführte Stelle Matth. 12, 28 andeutet — das persönliche Princip des Reiches Gottes in der Welt.

Alles was der johanneische Christus Erhabenstes von seinem Verhältniß zur Welt sagt, daß er das Licht der Welt, daß er der Weg und die Wahrheit und das Leben sei, daß er vom Vater Macht empfangen habe auch die Todten zu erwecken und das Weltgericht zu halten, es liegt alles bereits beschlossen in diesem synoptischen Gedanken, daß das Reich Gottes, das Himmelreich in ihm gekommen sei. Denn das Reich Gottes oder Himmelreich der Synoptiker ist weder etwas blos Künftiges noch etwas blos Gegenwärtiges, weder etwas blos Aeußeres noch etwas blos Inneres, sondern — und zwar gleichmäßig in allen Abschnitten des öffentlichen Lebens Jesu*) — eine göttliche Lebensmacht, die sich saatkornartig jetzt in das Leben der Welt senkt, um dasselbe von innen heraus zu durchdringen und sich anzueignen, dann aber, wann dieser Proceß vollendet ist, es in einer Palingenesie des Universums (Matth. 19, 28) auch zur gottgemäßen Erscheinungsherrlichkeit auszugestalten. Und Jesus hat diese Idee des Reiches Gottes in ihrem vollen, Inneres wie Aeußeres, Gegenwärtiges wie Zukünftiges umfassenden Gehalt auf sich genommen, auf seine Person. Abgesehen von jenen unterpfändlichen Zeichen seines Naheherbeigekommenseins, dem Sehendwerden der Blinden und Gehenkönnen der Lahmen, wird das Reich Gottes zunächst gestiftet durch das Wort der frohen Botschaft, durch die Säemannsarbeit, die das Wort Gottes ausstreut in das Erdreich der Herzen und Kinder des Reiches aus dem Weltacker hervorruft: der Säemann aber, der diese göttlichen Lebenskeime in das Leben des Einzelnen, wie in das der Menschheit hineinsenkt, ist Er (Matth. 13, 3. 24. 37). Und nicht als machte er nur einen Anfang, den dann andere selbständig und über ihn hinausschreitend fortzusetzen hätten, sondern — wie es in der Natur des Saatkorns liegt, daß in ihm die ganze mögliche Entwicke-

*) Wir stimmen Keim (Der gesch. Christus S. 53, Anm.) darin gegen Weizsäcker (Jahrb. f. deutsche Theol. 1859, S. 725 f. u. 859) vollkommen bei, daß Jesus das Reich Gottes gleichzeitig für das gekommene und für das erst kommende gehalten hat. Die Vermittelung beider Vorstellungen liegt in den Gleichnissen Matth. 13 deutlich ausgesprochen: das Reich Gottes ist gekommen als Princip und Potenz, hat aber noch zu kommen in seiner Entwicklung und Ausgestaltung. Wie nothwendig beiderlei Kommen zusammengehört, veranschaulicht am besten das Wort Marc. 10, 15 „Wer das (gekommene) Reich Gottes nicht annimmt wie ein Kind, der kommt (in das zukünftige) nicht hinein.“

lung bereits präformirt ist, — sein Evangelium wird gepredigt werden in aller Welt, seine Worte werden nicht vergehen, ob auch Himmel und Erde vergehen (Matth. 26, 13; Matth. 24, 14 u. 35), und wenn dies Evangelium zu allen Völkern gelangt sein wird, dann wird das Ende kommen, dann wird die Aufgabe der Weltgeschichte gelöst sein. So weiß er seine Botschaft, sein Werk dergestalt in sich vollkommen und vollendet, daß es für alle Völker und Zeiten genügen wird; aber nicht nur das, sondern diese Botschaft, diese Stiftung wird auch für und für an seine Person gebunden bleiben; der Säemann wird auch der Herr der Erndte, der Stifter des Reiches Gottes auch sein persönlicher Vollender sein (Marc. 4, 26—29; Matth. 13, 41). Schon entbrennen wird das von ihm angezündete Feuer nicht können, ohne daß er sich persönlich für sein Werk opfert und die Bluttaufe für dasselbe empfängt (Luc. 12, 49. 50; vgl. Matth. 20, 28 u. 26, 28). Aber der Tod wird ihn nicht trennen von seinem Werk und Reich, — im Gegentheil, dann wird er bei den Seinigen alle Tage sein bis an der Welt Ende (Matth. 28, 20), überall wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (Matth. 18, 20); dann wird er seinen Geist senden auf die, denen er des Himmelreichs Schlüssel anvertraut hat (Matth. 16, 19; Luc. 21, 15); vgl. Matth. 10, 19—20; Luc. 24, 49; Ap. G. 1, 4), wird auf dieselben und durch sie seine Gemeinde bauen (Matth. 16, 18) und zwischen ihnen und seinem Vater der stete Vermittler sein (Vgl. die Taufformel, in der er sich als solchen zwischen den Vater im Himmel und den auf Erden waltenden Geist mitten hineinstellt). Und wenn einst die Aussaat, die er auf Erden ausgestreut, ausgewachsen sein wird zur Erndte, dann wird er wiederkommen in seiner Herrlichkeit um das Weltgericht zu halten, um Unkraut und Weizen von einander zu scheiden und jedes an seinen Ort zu bringen, und das wird das Kennzeichen sein, an dem er die Menschenkinder von einander sondern wird zu ewigem Leben oder ewiger Pein, ob sie ihn bekannt haben vor den Menschen, ob sie ihn geliebt haben in seinen Brüdern, ob sie ihr Leben haben verlieren mögen um seinetwillen (Matth. 10, 32. 33; 16, 25; 25, 31—46 vgl. mit 10, 40—42).

Aber genug der Beweise, daß sich Jesus auch nach den drei ersten Evangelien als den absoluten Mittler der Gemeinschaft Gottes an die Menschen gewußt hat. Längst drängt die Frage sich auf, ob eine solche Stellung mit ihren Voraussetzungen und Folgerungen die Schranken des menschlichen Wesens, zu denen sich Jesus, wie wir oben sahen, nicht minder klar und unbestreitbar bekannt hat, nicht zersprengt? Das ist gewiß, daß die menschliche Natur, wie sie uns erfahrungsmäßig in jeder andern Persönlichkeit vorkommt, einen solchen Inhalt nicht faßt. Der empirischen Menschennatur fehlt schon die ethische Voraussetzung einer solchen Absoluthheit, die Sündlosigkeit, wievielmehr diese Absolutheit selbst, dies für alle

Völker, für alle Zeiten, für jedes Bedürfniß jeder gottsuchenden Seele Gleichausreichende, Gleichvollkommene, wie es Jesus für sich in Anspruch nimmt. Auch andere sind unerreicht, aber keiner für alle Zeit unerreichbar; noch jeder der den Anfang einer großen Entwicklung bezeichnete, hat erwarten müssen, daß diese Entwicklung ihn selbst überflügle; wer nicht blos der Wendepunct sondern auch der Zielpunct der Weltgeschichte sein will, nicht blos das Alpha, sondern auch das Omega des neuen Bundes, des vollkommenen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, der ist entweder der maaßloseste, hoffährtigste Schwärmer, oder aber er hat alles Menschliche, das wir außer ihm kennen, nicht blos relativ, sondern absolut überragt. Hier wird jede historische Kritik zu Schanden, welche Christum nur eines Hauptes höher sein lassen will denn alles Volk, die in ihm nur die reinste und höchste Blüthe der natürlichen Menschheit, der eigenkräftigen Weltentwicklung erblickt. An keinem Punkte seines „Lebens Jesu" windet sich Strauß wie an diesem und an keinem kann er die Verlegenheit der „Kritik" weniger verbergen. Daß Jesus ein Weltgericht und eine Weltvollendung geweissagt, das wäre etwa noch eine unschuldige, seine religiös-sittliche Größe nicht tödtlich verletzende Illusion, aber „daß er den Eintritt jenes idealen Vergeltungszustandes an seine eigne Person knüpft ... das ist noch etwas ganz anderes als dergleichen nur im Allgemeinen erwarten, und wer es von sich und für sich erwartet, der will uns nicht allein als Schwärmer erscheinen, sondern wir sehen auch eine unerlaubte Selbstüberhebung darin, wenn ein Mensch sich einfallen läßt sich so von allen Uebrigen auszunehmen, daß er sich ihnen als künftigen Richter gegenüberstellt"*). Gleichwohl vermag keine Kritik das Bewußtsein der Absolutheit, das in dieser Weltrichterrolle (aber wie wir sahen durchaus nicht in ihr allein, sondern in dem ganzen Verhältniß, das sich Jesus zur *βασιλεία τοῦ θεοῦ* gibt) ausgesprochen liegt, aus unseren Evangelien zu entfernen; wenn man das ausstreichen wollte, was bliebe übrig?

So ist die Uebermenschlichkeit des synoptischen Christus allem empirischen Menschenthum gegenüber selbst nach Straußens widerwilligem Zeugniß unleugbar. Dennoch sehen wir bei allen Aussagen jener Absolutheit Jesum das ächtmenschliche Verhältniß, das er sich zum Vater zuschreibt, ausdrück-

---

*) Vgl. Strauß, Leben Jesu S. 242, wo man zugleich die ausnehmend schwachen Bemerkungen, mit welchen der oben angeführten Betrachtung die Spitze abgebrochen werden soll, nachsehen mag. Wenn Strauß den angeführten Worten noch hinzufügt „wobei insbesondere Jesus ganz vergessen haben müßte, wie er einst das Prädicat „Gut" als ein Gott allein zukommendes abgelehnt hatte", so straft er damit nur seinen eignen mit diesem Worte getriebnen Mißbrauch. Hätte denn nicht die einfachste hermeneutische Regel ihn verpflichtet, dies in seiner Art ganz einsam dastehende Wort so zu fassen, daß es mit so vielen und unbezweifelbaren anderen Aussprüchen Jesu keinen Widerspruch bildete?

lich und unwandelbar festhalten, so daß für ihn zwischen beidem kein Widerspruch bestanden haben kann. Alles ist mir von meinem Vater übergeben, ruft er Matth. 11, 25 aus, aber es ist eben auch alles ihm übergeben, es ist kein ursprüngliches persönliches Eigenthum, über das er verfügt. „Ich will euch das Reich bescheiden, wie mirs mein Vater beschieden hat, spricht er Luc. 22, 29 zu seinen Jüngern; also er ist der Träger der βασιλεία, aber er ist es durch freie Verfügung des Vaters, nicht kraft eigner ewiger Gottheit. Nicht anders lautet es nach der Auferstehung; er tritt nun nicht etwa wieder ein in von Ewigkeit her besessene Majestätsrechte, sondern — heißt es — „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18). Demgemäß führt er auch seine Wunder nicht auf eignes Vermögen, sondern auf Gott zurück, — „erzähle was Gott dir gethan hat" ruft er (Marc. 5, 19) dem Gergesener zu; „hat sich sonst keiner gefunden, der Gott die Ehre gäbe", spricht er (Luc. 17, 18) nach der Heilung der zehn Aussätzigen, und so finden wir entsprechender Weise, daß er seine Wunder erbetet (Marc. 6, 41; 7, 34). Selbst sein Weltrichteramt, die Spitze seiner künftigen Herrlichkeit, ordnet er der höheren Majestät Gottes unter: wenn er in den Gleichnissen von den zehn Jungfrauen, den anvertrauten Pfunden, den wachenden Knechten selbst als der Richter auftritt, so erscheint dagegen in denen vom Schalksknecht, von den Lohnarbeitern, vom großen Hochzeitsmahle Gott als der Gericht Haltende, und das Wort Matth. 10, 32. 33, in welchem das Richten des Messias als ein Bekennen oder Verleugnen der Menschen vor seinem himmlischen Vater beschrieben wird, lehrt uns diese beiden Anschaunngen dahin vermitteln, daß doch Gott die letzte, höchste richterliche Instanz ist und der Messias nur sein Werkzeug und Maaßstab. Es ist ferner das ächt menschliche Wesen Jesu bei aller jener Absolutheit dadurch gewahrt, daß dieselbe stufenweise in Folge einer persönlichen ethischen Entwickelung eintritt, daß sie nicht ohne menschlich-sittliche Arbeit erlangt wird. Offenbar macht nach synoptischer Anschauung einmal die Taufe und dann der Tod Jesu in der Mittheilung göttlicher Kraft und Herrlichkeit Epoche. Es ist die göttliche Antwort auf die in dem Gang zur Taufe liegende rückhaltlose Widmung und Weihung zum Dienste seines Reiches, daß der Geist Gottes in seiner ganzen Fülle auf ihn herniederkommt; die Gottesstimme „das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" bezeugt die ethische Bedingtheit des epochemachenden Erlebnisses. Und die Verklärungsgeschichte, in der jene Gottesstimme wiederkehrt, was sagt sie andres, als daß der freigewählte Todesweg, den Moses und die Propheten ihm als gottgeordneten zeigen (Luc. 9, 31), die Bedingung seiner Verklärung, seiner künftigen Herrlichkeit ist? Wollte aber jemand gegen alle diese Spuren ächt menschlichen Erwerbes und Besitzes seiner Gottgemeinschaft und Herrlichkeit einwenden, daß doch wenigstens das Weltrichteramt gottheitliche Eigenschaften

erfordere, die an einen Menschen nicht mitgetheilt werden könnten, wie vor allem die Allwissenheit, so wären hier erst zwei große Vorfragen zu erledigen, einmal ob zum Weltgericht volle Allwissenheit und nicht blos eine weitere Steigerung des schon im irdischen Leben Christi wahrzunehmenden Ins=Herz=Schauen=könnens erforderlich sei, und wenn wirklich, ob denn eine solche göttliche Eigenschaft — was schwer auszumachen sein dürfte — schlechterdings nicht mitgetheilt werden könne. Aber der ganze Einwand wird schon dadurch zunichte gemacht, daß Christus seinen Aposteln, welche jedenfalls keine ursprüngliche Allwissenheit besitzen, einen Antheil am Weltgericht zuspricht (Matth. 19, 28; Luc. 22, 30).

Wie aber reimt sich beides, daß die Persönlichkeit Jesu einerseits alle empirische Menschlichkeit schlechthin überragt und andrerseits bis in ihre höchste Herrlichkeit hinein den Charakter der Menschlichkeit festhält? Wir wissen nur eine Antwort auf diese Frage, die aber auch vollkommen genügt, nämlich die Schlußfolgerung, daß wir hier die Persönlichkeit vor uns haben, welche mit der göttlichen Idee der Menschheit selbst congruirt, das geschichtlich erschienene Ebenbild Gottes, das geschichtlich verwirklichte Urbild unsres Geschlechts. Denn weniger darf der allerdings nicht sein, welcher als der absolute Träger und Mittler des Reiches Gottes allen Völkern und Zeiten, allen Bedürfnissen und Individualitäten genügen soll; eine Individualität wie alle anderen, auch eine sündlose Individualität vermöchte das nicht*). Aber auch nicht mehr als dies bedarf es daß er sei, denn die Fülle der Gottheit, die ihm innewohnen muß, ist ja vom ewigen Vater durch ihn rückhaltlos der Menschheit zugedacht: so muß auch die Menschheit fähig und angelegt sein sie in sich zu fassen; ists aber die Menschheit, so ists auch der urbildliche, der menschheitliche Mensch**). Diese Antwort und Lösung aber erfinden wir nicht, — wir nehmen sie aus Jesu

---

*) Ohne Individualität ist Christus darum doch nicht; seine Individualität d. h. seine Besonderheit, Eigenthümlichkeit ist eben, daß er im Unterschied von allen Andern der religiös=absolute und absolut=religiöse Mensch ist. Denn allerdings nicht in wissenschaftlicher, künstlerischer oder socialer Hinsicht ist er der absolute, die ganze Menschheit in sich zusammenfassende Mensch, vielmehr geht er in die religiöse Lebensbeziehung schlechthin auf. Aber die religiöse Lebensbeziehung ist eben die centrale im Leben und Wesen der Menschheit und ihr gegenüber Alles andere peripherisch, so daß von ihr aus das gesammte menschliche Leben in allen seinen sonstigen Beziehungen regenerirt werden konnte.

**) Hiermit erledigen sich Bemerkungen wie die von Geß (Lehre v. d. Person Chr. S. 40) gegen die Möglichkeit absoluter Einwohnung Gottes in einem „beschränkten Menschen" gemachte. Als ob nicht derselbe Einwand sich gegen die Einwohnung des absoluten Logos in einer „beschränkten" menschlichen Natur erheben ließe! Wir nehmen für das ideal gedachte menschliche Wesen nur in Anspruch was die altlutherische Lehre auch thut, daß finitum capax est infiniti.

eignem Munde, der sie so oft ausspricht als er sich „des Menschen Sohn“ nennt. Ist, wie wir oben hoffen nachgewiesen zu haben, der Menschensohn der als himmlischer, urbildlicher Mensch gedachte Messias, ist er, der von „seinen Engeln“, „seiner Herrlichkeit“, „seinem Vater“ redet, ja der im Himmel präexistirt, der Gottessohn nicht nur nach seiner einen, irdischen Seite oder seinem nichtursprünglichen irdischen Zustand, sondern der Gottessohn als solcher, so ist eben in der Idee des Menschensohnes die Möglichkeit eines absoluten Seins Gottes in einer menschlichen Persönlichkeit von Christus selbst gesetzt und das Wirklichwerden dieser Möglichkeit in Christus von ihm selber behauptet.

So ist die Person Christi nach dem synoptischen Selbstzeugniß allerdings ein Wunder, ja das größte aller Wunder, nur daß dasselbe, weit entfernt der Idee der Menschheit zu widersprechen, ihr vielmehr allein entspricht, nämlich die allein adäquate Verwirklichung dieser Idee ist. Wohl ist jede Persönlichkeit insofern etwas Wunderbares, als ihre eigenthümliche Anlage, welche den Grund ihrer Lebensentfaltung bildet, sich nicht als reines Ergebniß vorhandener geschichtlicher Factoren ausrechnen läßt, sondern auf eine unmittelbare, schöpferische Mitwirkung Gottes zurückweist, welcher in jedem zur Welt kommenden Menschen sein Ebenbild wieder in einer originellen Besonderung setzt. Allein mit der Person Jesu hat es doch noch eine ganz andre Bewandtniß. Jede andere Persönlichkeit erscheint doch soweit als Product der vorangegangenen Menschheit und Weltgeschichte, als sie einmal mit dem Erbübel des Geschlechts, mit der Sünde behaftet ist, in ihrer positiven Anlage aber nur eine eigenthümliche neue Mischung und Concentrirung vorhandener Kräfte und Gaben darstellt; bei Jesu dagegen ist weder das eine noch das andre der Fall. Hat ihm jene vollkommene Sündlosigkeit geeignet, die wir oben an ihm nachgewiesen haben, so hat sie ihm nur eignen können kraft ursprünglichen Ausgenommenseins von der allgemeinen und angeborenen, aber in der Idee des menschlichen Wesens durchaus nicht begründeten Mitgift*). Und hat er sich unter dem bis heute

---

*) Keim (Der gesch. Christus S. 113, Anm.), der mit Schärfe und Wärme für die thatsächliche Sündlosigkeit Jesu eintritt, kann sich dennoch zur Anerkenntniß eines sündlosen Ursprungs nicht entschließen, sondern hält einen angeerbten „Zunder der Sünde“ fest, ohne welchen der Proceß von der Unschuld zum Kampf des Guten und Bösen und zu dieser enormen Kenntniß des Bösen unbegreiflich sei. Er übersieht, daß der sittliche Kampf für Christus nicht aus der Versuchung seines eignen Herzens, sondern, wie wir oben nachwiesen, lediglich aus der ihn umgebenden sündigen Welt hervorgeht, sowie daß seine enorme Kenntniß des Bösen in anderen sich aus seiner unendlichen ins Weltverderben sich versenkenden heiligen Liebe erklärt. Bei Keim's Annahme einer angeborenen Sündhaftigkeit wird eben doch eine wenn auch noch so leicht und leise gedachte Wiedergeburt Jesu erforderlich, wie Keim sie da,

zustimmenden Zeugniß der Weltgeschichte nicht nur als den Anfänger, sondern als den Anfänger und Vollender des Reiches Gottes in der Menschheit gewußt, so hat seine eigenthümliche Anlage die Anlage religiöser Absolutheit sein müsse, also den religiösen Lebensgehalt nicht blos der vorangegangenen, sondern auch aller künftigen Weltgeschichte in sich concentriren, das religiöse Leben der Menschheit in seiner Vollkommenheit keimartig in sich beschließen müssen. Und so kommen wir von zwei Seiten her, der negativen seines Ausgenommenseins von der angebornen Sündhaftigkeit, und der positiven seines Angelegtseins zur religiösen Absolutheit nothwendig auf eine im besonderen Sinne wunderbare, in ihrer Art vollkommen einzige Abkunft seiner Persönlichkeit aus Gott. Zunächst erfordert seine ursprüngliche Sündlosigkeit ein schöpferisches Wunder, eine verhältnißmäßige Neutralisirung der natürlichen Factoren der Erzeugung und entsprechendes Dafüreintreten eines unmittelbar göttlichen Factors; mit anderen Worten, was bei den Anderen das Princip der Wiedergeburt ist, der heilige Geist, das muß bei ihm das Princip schon der Geburt, das Princip seiner Lebensentfaltung von vornherein sein. Noch höher hinauf führt uns die Reflexion auf jene positive Anlage seiner Persönlichkeit, für welche ja der sündlose Ursprung nur die negative Vorbedingung sein kann. Setzt Gott bei jedem in die Welt kommenden Menschen etwas seinem eigensten Wesen Entstammendes, irgend eine neue originale Besonderung seines ewigen Ebenbildes, so setzt er dagegen beim In-die-Welt-Kommen Christi dies sein Ebenbild selbst und ganz, und dies führt auf mehr als einen blos schöpferisch-wunderbaren Ursprung, dies führt uns auf eine ursprüngliche, wesentliche Gottheit der hier angelegten Persönlichkeit, oder auf ihre ewige reale Präexistenz. Denn eine gewisse, ideale Präexistenz kommt freilich nach der Schrift allen Auserwählten zu, Gott hat sie „vorerkannt" und „vorerwählt vor der Welt Grundlegung" (Röm. 8, 29; Eph. 1, 4), er hat alle die tausendmaltausend Vermannigfaltigungen, Individualisirungen seines absoluten Ebenbildes, die in der vollendeten Menschheit einander zur pleromatischen Einheit ergänzen sollen, von Anbeginn vorgedacht und vorbestimmt; aber der Unterschied ist der, daß das absolute Ebenbild, welches das präexistente Princip der Person Christi bildet, als der ewige Gedanke, in dem Gott sich selbst denkt, wesentliches Moment der absoluten Persönlichkeit Gottes ist, während die tausendmaltausend individuellen Modificationen, welche

wo er von dem „Zerschmelzen aller Härten seines Characters" und der „Verklärung seiner Seele zu reinem Adel" redet (S. 116), im Grunde auch statuirt. Wäre aber Christus selbst je einer Wiedergeburt bedürftig gewesen, so hätte er sich unmöglich allen anderen als solchen, die der Wiedergeburt bedürftig seien, gegenüberstellen und in der Taufeinsetzung inmitten des himmlischen Vaters und heiligen Geistes sich als Urheber der Wiedergeburt ihnen verordnen können.

dasselbe als Möglichkeiten, als ἰδέαι der anderen Menschen in sich befaßt, das nicht sind*).

Wir haben, vom exegetischen Wege abgehend, diese Folgerungen aus dem synoptischen Selbstzeugniß Jesu als reine Folgerungen gezogen und damit bereits eingeräumt, daß wir seine übernatürliche Erzeugung und ewige Präexistenz nicht so, wie unsre seitherigen Ergebnisse, aus unmittelbaren und unzweifelhaften Worten jenes Selbstzeugnisses entnehmen können. Gleichwohl dürfen wir Gewicht darauf legen, daß auch die synoptische Selbstaussage, rein für sich genommen, auf solche Folgerungen hindrängt, und so die Ergänzung der johanneischen fordert, in welcher dieselben ausdrücklich bezeugt sind. Oder werden wir zweifeln dürfen, daß Jesus selbst solche Folgerungen gezogen; ist es denkbar, daß er auf dem Höhepunkte seiner Lebensentfaltung sein ganz einziges Verhältniß zu Gott und Welt nicht auch erkennend in seinen Höhen und Tiefen erfaßt hätte, — allerdings nicht mit dogmatischer Reflexion, wohl aber mit einer prophetischen Intuition, die an Klarheit und Gewißheit alles prophetische Schauen hinter sich zurückließ; und wenn er sich so in seinem bis in die Wurzel seiner Persönlichkeit zurückreichenden Unterschiede von allen Andern, zugleich in seiner auf ursprünglichem Lebenstriebe beruhenden Liebesgemeinschaft mit aller Welt, und vor allem in seinem vollkommenen und vollkommen einzigen Verhältniß zum Vater erfaßte, mußten sich ihm da nicht Anschauungen ergeben, wie wir sie soeben als Schlußfolgerungen aus seinem Selbstzeugniß gezogen haben? Auch enthält das synoptische Selbstzeugniß in der That Andeutungen solcher Thatsachen seines Bewußtseins. Zwar daß Jesus sich Matth. 11, 19 und Luc. 11, 49 mit der hypostatischen σοφία θεοῦ identificirt habe, bezweifeln wir und es ist mindestens ganz unbeweisbar. Dagegen dürfte der Name ὁ υἱός**), wie ihn Jesus, allerdings

*) Wir bitten darauf zu achten, daß wir von einer realen Präexistenz, nicht aber von einer Präexistenz als reale Persönlichkeit reden, wie sie sich aus unserem Gedankengang auch gar nicht ergeben, vielmehr ihn vollständig aufheben würde. Das präexistente Princip der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu ist real im höchsten Sinne, denn es ist wesentliches Moment der absoluten Persönlichkeit. Redet man dagegen von einer Präexistenz der Person Christi als Person, so kann nur von einer idealen Präexistenz gesprochen werden, denn die Idee, das Urbild einer (geschichtlichen) Person präexistirt bei Gott, nicht diese Person selbst.

**) Wenn sich Jesus bei den Synoptikern eigentlich nirgends ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nennt, so kann doch seine öftere Selbstbezeichnung als ὁ υἱός schlechthin (Matth. 11, 27; Marc. 13, 32; Matth. 28, 19) nur in diesem Sinne verstanden werden und setzt als abgekürzter Ausdruck vielmehr die Geläufigkeit des vollständigen Namens voraus, zu dem sich Jesus übrigens gegen Petrus und vorm Hohenpriester ausdrücklich bekennt und dessen Inanspruchnahme ihm noch am Kreuze vorgeworfen wird. Außerdem ergibt die Bezeichnung Gottes als „seines Vaters" von selbst die Behauptung der Gottessohnschaft.

auf Grund der volksthümlichen, alttestamentlichen Bedeutung, eigenthümlich ausprägt, wohl auch das Moment des besonderen, einzigartigen Ursprungs enthalten. Die Stelle Matth. 11, 27 *οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατήρ· οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* redet zwar nicht unmittelbar vom Ursprung des Sohnes, aber indem sie das Wesen des Sohnes als ein Geheimniß bezeichnet, welches nur Gotte offenbar sei, führt sie nothwendig auf einen wunderbaren, übernatürlichen Ursprung desselben, wie auch Strauß anerkennt, nur daß er ebendarum dies Wort als ungeschichtlich verwirft*). Andere Wendungen, in denen der Sohnesname vorkommt, zielen noch entschiedner auf den Ursprung aus Gott. Wenn Jesus Matth. 17, 25 dem Petrus, der ohne Weiteres die Verpflichtung seines Meisters zur Tempelabgabe anerkannt hat, die Frage thut *οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς ἀπὸ τίνων λαμβάνουσι τέλη ἢ κῆνσον, ἀπὸ τῶν υἱῶν αὐτῶν ἢ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων;* so scheint er sich hier als das geborene Königskind allen anderen Menschen, die doch auch Gott zum Vater haben können, als *ἀλλοτρίοις* entgegenzustellen**). Wenn er in der Taufformel (Matth. 28, 19) sich in die Mitte stellt zwischen den Vater und den heiligen Geist, so ist [illegible] freilich nur von der ökonomischen, nicht von einer ontologischen Trinität die Rede, denn nicht darum handelt es sich, wie Gott abgesehen von der Welt in sich selbst sei, sondern wie er sich im Sohne offenbart habe, um sich im Geiste den zu Taufenden mitzutheilen und sie so zu seinen Kindern zu machen; aber es ist doch kaum denkbar, daß Christus sich so zwischen Gott und den ewigen Geist Gottes in die Mitte gestellt hätte, wenn er sich nur als ein Geschöpf wie alle anderen Menschen, wenn er sich nicht auf analoge Weise wie den heiligen Geist in Gottes Wesen begründet und aus Gottes Wesen hervorgegangen gedacht hätte***). Die merkwürdigste und zugleich kritisch unanfechtbarste

---

*) Strauß, L. J. S. 204: „War denn der Sohn, d. h. er selbst, Jesus, ein so geheimnißvolles Wesen, das nur von Gott erkannt werden konnte? Wenn er ein Mensch war, nicht, sondern nur wenn er irgendwie ein übernatürliches Wesen war."

**) So auch Meyer z. d. Stelle. Daß Jesus in den Pluralis der Kategorie (*υἱοί*) den Petrus mit eingeschlossen und so nur die zu Gott im Kindesverhältniß stehenden Menschen den noch im Knechtsverhältniß stehenden, den Nichtjüngern, entgegengestellt haben sollte, ist nicht wahrscheinlich, da einmal nach v. 24 die veranlassende Frage nur ihn betraf und es ferner ganz gegen seine Art gewesen wäre, seine Jünger schon zu seinen Lebzeiten von ihren Verpflichtungen gegen den Tempel freizusprechen.

***) Allerdings erregt die Thatsache, daß in der Apostelgeschichte nicht auf die Taufformel, sondern lediglich auf den Namen Jesu getauft wird, gegründete Zweifel, ob Matth. 28, 19 in dieser Form ein authentisches Wort des Herrn und nicht viel-

Stelle ist die Frage, die Jesus Matth. 22, 42 f. (Marc. 12, 35 f.; Luc. 20, 42 f.) den Pharisäern thut *Τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνος υἱός ἐστι;* — und da sie ihm zur Antwort geben, *τοῦ Δαυίδ* —, die weitere Frage *πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι κύριον αὐτὸν καλεῖ?* Daß diese Fragen, wenn auch formell vom Messias wie von einer dritten Person handelnd, nur aus seinem eignen Bewußtsein ihre Antwort erhalten konnten, versteht sich von selbst, denn er weiß sich als den Messias. Was für eine Antwort aber hat Jesus im Sinn? Strauß (Leben J. S. 223) meint, er habe beweisen wollen, daß der Messias nicht Davids Sohn sein könne. Aber diese Auslegung ist geradezu unmöglich. Denn einmal war Jesus Davids Sohn, nicht nur nach Matthäus und Lucas, sondern auch nach Paulus (Röm. 1, 3) und der Apokalypse (Apok. 22, 16), und hätte, wenn er es nicht gewesen wäre, den so bestimmten Aussprüchen der Propheten gegenüber schwerlich ein messianisches Bewußtsein zu gewinnen vermocht. Oder aber, wenn er kein Davidide gewesen wäre und sich doch als den Messias gewußt hätte, so hätte er dem von den Propheten geheiligten Namen „Sohn Davids" mindestens einen symbolischen Sinn abgewinnen müssen und so hätte er auch dann nicht gegen denselben polemisiren können, wie er ihn denn auch nirgends, wo ihm derselbe entgegengebracht wird, zurückweist. So bleibt in der That nur die andere Alternative übrig, welche Strauß aufstellt, natürlich um sie zu verwerfen, weil sie seine ganze naturalistische Voraussetzung über die Person Christi aus den Angeln hebt, — nämlich daß „Jesus eine Auskunft im Rückhalt hatte, welche das in der Benennung des Messias als Davidssohnes liegende Verhältniß der Unterordnung mit dem Verhältniß der Ueberordnung, das in der Bezeichnung desselben als Davids Herr lag, ausglich." „Dies könnte aber, fährt Strauß fort, nur die Voraussetzung einer höheren Natur im Messias gewesen sein, kraft deren er zwar dem Fleische oder dem Gesetze nach ein Abkömmling Davids, dem Geiste nach aber ein höheres, unmittelbar von Gott ausgegangenes Wesen wäre"*). In der That, so ist es; die Ant-

mehr eine traditionelle Summirung seiner letzten Aufträge ist, wie sie in den anderen Evangelien mit anderen Worten geschieht. Aber auch so bleibt es bemerkenswerth genug, daß die im Matthäus vorliegende judenchristliche Tradition bei ihrem strengen Monotheismus ihn zwischen Gott und den Geist Gottes gestellt hat. Würde sie das gethan haben, wenn nicht er selbst sich entschieden eine solche Stellung gegeben hätte?

*) Der Grund, mit dem Strauß diese als an sich möglich anerkannte Auslegung ablehnt, ist der „daß die drei ersten Evangelien eine solche Ansicht sonst nirgends Jesu in den Mund gelegt haben", ein Gesichtspunct, den er besser auf seine Auslegung des „Was nennest du mich gut?" angewandt hätte. Denn allerdings haben die Synoptiker Jesu jene Ansicht auch sonst in den Mund gelegt, vor allem Matth. 11, 27; Luc. 10, 22. Aber Strauß hat diesen Ausspruch vorher

wort, die Jesus im Sinne hatte, kann nur die gewesen sein, daß der Messias der Sohn Gottes und darum Davids Herr sei, und diese Gottessohnschaft kann dann, nach der Analogie der Davidssohnschaft, mit der sie in Vergleich gestellt wird, offenbar nur im Sinne der Abkunft, also des besonderen übernatürlichen Ursprunges aus Gott gedacht sein. Das Gleiche aber, oder ein noch Mehreres, scheint sich aus der Stelle auch noch von einer anderen Seite her zu ergeben, die in voller Kraft bliebe, selbst wenn jene unmögliche Strauß'sche Auslegung Recht hätte. Wenn nämlich David ἐν πνεύματι den Messias als seinen Herrn angeschaut und angeredet hat, muß denn da nicht dieser Herr im Sinne Jesu bereits zu Davids Zeiten in himmlischer Existenz vorhanden gewesen sein? Wie könnte denn David eine noch in keiner Weise vorhandne Person als seinen Herrn bezeichnen, und zwar als einen Herrn, zu dem Gott geredet habe? Und so scheint doch — ganz ähnlich wie Joh. 8, 56 der Gedanke, daß bereits Abraham den Messias geschaut, die ausdrückliche Consequenz hat, daß der Messias bereits vor Abraham gewesen sein müsse — auch hier die Präexistenz des Messias in der nothwendigen Consequenz des Wortes Christi zu liegen. Nehmen wir nun hinzu, was wir im vorigen Kapitel von der Präexistenz des Menschensohnes bei Daniel und von der Nöthigung, dieselbe auch in der synoptischen Reich-Gottes-Lehre mitzusetzen, ausgeführt haben, so dürfen wir wohl behaupten, daß auch diese höchste Spitze der neutestamentlichen Christologie in dem synoptischen Selbstzeugniß nicht gänzlich fehle.

Wird es nun noch eines besonderen Nachweises bedürfen, daß ein solches Präexistenzbewußtsein die Schranken des menschlichen Wesens nicht zersprengt, die Christus, wie wir oben sahen, so entschieden für sich anerkannt hat? Wie könnte es die Menschlichkeit seines Bewußtseins aufheben, daß er sich bewußt wird das in Gottes ewigen Wesen begründete Urbild der Menschheit zu sein! Die ächt menschliche Bewußtseinsform Jesu vernichten würde es allerdings, wenn dies Präexistenzbewußtsein, wie man gewöhnlich annimmt, ein Wissen aus vorzeitlicher, himmlischer Erinnerung wäre; denn die Erinnerung an ein früheres gottheitliches Personleben müßte ja, sobald sie erwachte, das zeitlich bedingte und endlich begränzte menschliche Bewußtsein sofort in ein ewiges, absolutes entschränken. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, daß unser ganzer seitheriger Gedankengang, weit entfernt auf eine solche präexistente Erinnerung zu führen, dieselbe

ebenfalls aus dem Grunde „weil er im ersten und dritten Evangelium ganz vereinzelt dastehe" für ungeschichtlich erklärt (S. 204). Nach dieser Methode kann man mit Hülfe der Kinderregel „Eine ist keine" eine ganze Reihe fataler Stellen beseitigen; man braucht nur jeder unter vier Augen zu sagen, sie sei die einzige in ihrer Art und könne darum keine Beachtung beanspruchen.

vielmehr entschieden ausschließt. Wird dagegen, unsrer seitherigen Entwickelung entsprechend, das Präexistenzbewußtsein Jesu als ein prophetisches Wissen, als das zeitliche Ergebniß intuitiver Selbsterkenntniß und Selbsterfassung gedacht, so bildet dasselbe zwar einen vollkommen einzigen und unvergleichlichen Bewußtseinsinhalt, aber doch einen solchen, der sich vollkommen in die menschliche Bewußtseinsform fügt und an dem unmittelbaren Wissen jeder weltgeschichtlichen Persönlichkeit um ihre gottgegebene Bestimmung ihr Analogon hat. Und daß Christus in der That noch in seine öffentliche Wirksamkeit kein vollkommen fertiges Bewußtsein über sein Verhältniß zu Gott und Welt mitbringt, sondern daß dasselbe sich ihm unter den Erfahrungen dieser Wirksamkeit noch fortwährend vertieft und verklärt, also auch erst auf diesem Wege zu jener seiner letzten Spitze gelangt sein kann, dafür haben wir in den synoptischen Evangelien wenigstens eine anschauliche Spur, die Stelle Matth. 11, 25 f. Ist es hier nicht seinen Worten deutlich abzufühlen, daß sie eine neu ihm aufgehende Höhe und Tiefe seines Selbstbewußtseins zum Ausdruck bringen? An den anscheinend niederschlagenden Erfahrungen, die er macht, erhebt er sich anbetend zu einer höheren Erkenntniß des göttlichen Rathschlusses, dessen Werkzeug er ist, und damit zu einer höheren Erkenntniß dieses Werkzeuges selbst; gerade daran, daß sein Evangelium den Weisen und Klugen verborgen bleibt, geht es ihm auf, daß „niemand den Sohn kennt, denn nur der Vater und niemand den Vater kennt, denn nur der Sohn", daß ihr wechselseitiges Verhältniß so hoch über allem natürlichen Begreifen steht, daß es nur durch Offenbarung erkannt werden kann. So und nicht anders, auf dem Wege eines durch Welterfahrung veranlaßten betenden Sicherhebens und inneren Schauens muß eine Tiefe seiner Gottessohnschaft um die andere ihm aufgegangen sein, und so denn auch die letzte und tiefste, sein einziger und ewiger Ursprung aus dem Wesen des Vaters.

Blicken wir von hier, von dem Endpunct unsrer synoptischen Untersuchung, zurück auf das selbständig vorweggenommene Stück der synoptischen Selbstaussage, auf das Kapitel vom Menschensohn, so werden wir sagen dürfen: das synoptische Selbstzeugniß füllt genau denselben Bewußtseinsumkreis aus, den wir durch die Analyse der Idee des Menschensohnes im Voraus festgestellt haben, und namentlich ist die Idee der Gottessohnschaft, wie sie in den synoptischen Aussprüchen vorliegt, der Idee der Menschensohnschaft vollkommen congruent. Während man gewöhnlich meint, es seien in beiden Namen verschiedene Factoren der Persönlichkeit Jesu bezeichnet, in jenem seine göttliche, in diesem seine menschliche Natur, so findet sich vielmehr in beiden Namen derselbe Vollgehalt des Selbstbewußtseins Jesu, nur daß der eine sein Verhältniß zu Gott, der andre sein Verhältniß zur Menschheit wörtlich zum Ausdruck bringt. Auch im Gottessohn liegt die Menschheit Christi, denn nicht nur enthält der Begriff „Sohn" an sich die

Momente der Abbildlichkeit und Abhängigkeit, also die wesentlichen Merkmale der **menschlichen** Stellung zu Gott, sondern er wird auch von Christus selbst auf Menschenkinder angewandt, auf **die** Menschenkinder, in welchen, weil sie von der Liebe Gottes vollerfüllt (Matth. 5, 45. 48) und von der Herrlichkeit Gottes vollverklärt sind (Luc. 20, 36) die gottebenbildliche Anlage vollständig verwirklicht ist, und was für ein andrer Unterschied kann zwischen diesen υἱοῖς in der Mehrzahl und dem υἱός katexochen sein, als daß der letztere der ersteren Urbild ist? Andererseits enthält der Name des Menschensohnes ebenso gut wie der des Gottessohnes die Gottheit Christi, denn in ihm liegt ja, wie wir sahen, die absolute Gottebenbildlichkeit und die himmlische, also göttliche Abkunft und Präexistenz; ja er enthält die Gottheit Christi gewissermaßen in noch ursprünglicherer Weise, denn während der Name des Gottessohnes erst in Jesu Herzen und Munde von dem alttestamentlich-theokratischen Sinne aus bis zur Mitbedeutung himmlischer Abkunft und Präexistenz heraufwächst, kommt der danielische Name des Menschensohnes seinem Selbstbewußtsein bereits mit der Aussage einer solchen Abkunft und Präexistenz des Messias entgegen*). So wunderlich und befremdend das alles für unsre angewöhnten christologischen Begriffe klingt, so einfach und selbstverständlich ist es im Grunde; denn was ist „Sohn Gottes" anders als „Gottes Ebenbild", das Ebenbild Gottes aber — was kann es nach biblischer Lehre (1 Mos. 1, 27) anderes sein als des „Menschen Sohn" oder das Urbild der Menschheit?

*) Wesentlich ebenso bestimmt das Begriffsverhältniß beider Namen auch Holtzmann in dem oben angeführten Aufsatz über den Begriff des Menschensohnes (Hilgenfelds Zeitschrift 1865, 2).

III. Das johanneische Selbstzeugniß Jesu.

Daß wir die Selbstaussage Jesu im vierten Evangelium mit der synoptischen nicht zusammengenommen, sondern einer abgesonderten Betrachtung vorbehalten haben, wird bei dem gegenwärtigen Stand der Evangelienkritik kaum einer Rechtfertigung bedürfen. Eher wird von bekannter Seite her überhaupt das Recht bestritten werden im vierten Evangelium von einem Selbstzeugniß Jesu zu reden, indem ja hier alles nur Christologie des apokryphen Evangelisten sei. Mit dieser Ansicht der Sache ist hier der Ort nicht zu streiten; wir halten nicht nur das johanneische Evangelium überhaupt für ächt, sondern auch die Reden Jesu in demselben ihrem wesentlichen Bestande nach für authentisch. Nur darf auch wer diese Ueberzeugung aufs entschiedenste hegt, nicht verkennen, daß die johanneischen Christusreden, was Auswahl, Composition und Stylisirung angeht, durch ein anderes Medium hindurchgegangen sind als die synoptischen, durch das Medium einer bedeutenden schriftstellerischen Individualität, und das noch unausgemachte Maaß des Einflusses, den dieselbe hiebei geübt hat, wird nur dann gebührend in Anschlag gebracht und der Feststellung entgegengeführt, wenn wir einstweilen eine getrennte und vergleichende Behandlung innehalten*). Indem wir auf diese Weise dem Austrag des kritischen Streites so wenig als möglich vorgreifen, hoffen wir gleichwohl in der folgenden Untersuchung einen mittelbaren Beitrag auch zu dessen Entscheidung zu liefern. Von der Freiheit, welche die eigenthümliche Beschaffen-

*) Wer beachtet, daß uns Johannes aus einem auf zwei bis drei Jahre angegebenen Zeitraum nicht mehr als acht bis zehn längere Reden Jesu mittheilt, der kann nicht verkennen, daß dieselben, ihrer geschichtlichen Anläſſe unbeschadet, Compositionen sein müssen, in denen der Evangelist jedesmal aus dem Gesammtschatz seiner Erinnerung geschöpft hat. Schon daraus ergibt sich, daß diese Reden das johanneische Colorit bekommen mußten und daß dennoch jedes einzelne classische Wort in ihnen buchstäblich ächt sein kann. Uebrigens kommen alle Hauptthemata der johanneischen Reden auch in den synoptischen vor, nur als zerstreute, halbverlorene Spuren: so gewiß aber Christus sie unendlich reicher ausgeführt haben muß, als aus den Synoptikern erhellt, so gewiß bestätigt auch in diesem Stück die Vergleichung der Synoptiker und des Johannes doch immer zuletzt wieder die Authentie des letzteren.

heit der johanneischen Reden auch den Vertheidigern des Evangeliums gewährt, schwierige Aussprüche von Jesu selbst auf den Evangelisten zu übertragen, gedenken wir dabei keinen Gebrauch zu machen.

Auch im Johannesevangelium ist die erste Selbstbezeichnung, die über Jesu Lippen geht, der Name des Menschensohnes (1, 52), im Ganzen aber tritt dieser bei den Synoptikern vorwiegende Name zurück gegen den bei ihnen in zweiter Linie stehenden des „Gottessohnes“ oder — was dasselbe sagt, da ja Gott der Vater ist — des „Sohnes“ schlechthin. Der Evangelist hat, wie er 20, 31 erklärt, sein Buch eigens dazu geschrieben *ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, und nach diesem Gesichtspunkt die Aussprüche Christi aus dem Schatze seiner Erinnerungen ausgewählt. Es läßt sich demnach die Darstellung des johanneischen Selbstzeugnisses am besten aufreihen an einer Analyse des Begriffes *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Bei dieser Analyse ist natürlich die Grundfrage die, ob der Begriff des Gottessohnes bei Johannes dem synoptischen gleichartig ist oder nicht, ob er auch in den johanneischen Reden jene ächt menschliche und geschichtliche Basis habe wie bei den Synoptikern, bei denen sich das ethisch-religiöse Kindesbewußtsein des Zwölfjährigen in der Jordanstaufe zum theokratischen, messianischen Sohnesbewußtsein entfaltet, um jede weitere Entwickelung und Steigerung von dieser Grundlage aus zu gewinnen, — oder ob der „Sohn Gottes“ im Munde des johanneischen Christus ein von vornherein metaphysischer, trinitarischer Begriff ist, der nicht von einer menschlich-geschichtlichen Basis auf-, sondern von einer göttlich-präexistentiellen herniedersteigt. Offenbar trägt diese biblisch-theologische Grundfrage eine Entscheidung in sich auch für das, was man im kritischen Sinn die johanneische Frage nennt. Denn fände sich, daß die johanneische Selbstaussage mit der synoptischen wesentlich dieselbe Grundlinie hat, dann kann das vierte Evangelium unmöglich erst aus der christologischen Entwickelung des zweiten Jahrhunderts hervorgewachsen sein und die Tübinger Sage vom Logosroman bedarf keiner weiteren Widerlegung. Verleugnete dagegen das vierte Evangelium die menschlich-geschichtliche Basis der Christologie, wie sie in den drei ersteren vor Augen liegt, und schriebe Christo eine wesentlich andere Höhenlage des Bewußtseins zu, so würde der Verdacht, daß hier nicht geschichtliche Erinnerung, sondern dogmatische Dichtung vorliege, schwerlich zu widerlegen sein. Wir schicken diese Bemerkung nur voraus, um darauf aufmerksam zu machen, wie sehr die orthodoxe Auslegung des johanneischen Selbstzeugnisses der negativen Kritik in die Hände arbeitet, die heterodoxen Ergebnisse dagegen, welche wir begründen werden, für die Apologetik von entscheidendem Werth sind*).

---

*) Ich darf in die nachfolgende Darstellung nicht eintreten ohne der geistvollen und anregenden Arbeiten Weizsäckers über das johanneische Selbstzeugniß Christi

Daß der Name ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, wo er im Johannesevangelium Jesu von anderen entgegengebracht wird, ebenso wie in den Synoptikern ein Synonymum von „Messias" ohne allen metaphysisch-trinitarischen Gehalt ist, liegt vor Augen. 1, 34 bezeichnet Johannes der Täufer Jesum als den Sohn Gottes, — warum? Weil er den h. Geist auf ihn herniederkommen gesehen und ihn so als den mit dem h. Geiste Taufenden erkannt hat (v. 32—33), d. h. der „Sohn Gottes" ist ihm der solenne Name für den Messias, der Messias aber nicht die zweite Person der Gottheit, (denn wie sollte über die der h. Geist erst nachträglich kommen?) sondern ein vom h. Geiste in absoluter Weise erfüllter Mensch (vgl. 3, 34)*). — 1, 50 begrüßt der eben gewonnene Nathanael Jesum mit den Worten ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ. Da liegt nicht nur die Synonymität beider Begriffe vor Augen, sondern es enthält zugleich das vorangegangene Gespräch mit Philippus (v. 46), auf dem die ganze Erkenntniß des Nathanael annoch beruht, den denkbar stärksten Beweis, daß er Jesum nur für einen Menschen, nicht für einen Gott gehalten haben kann**). — 11, 27 bekennt Martha ihren Glauben mit den Worten ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Nicht nur setzt auch sie die beiden Namen nebeneinander, sondern indem sie v. 22 ihre Ueberzeugung ausspricht, daß Gott ihm gewähren werde um was er immer bitte, bezeugt sie unwidersprechlich, daß sie sich den „Sohn Gottes" nicht als einen selbstherrlichen Träger göttlicher Allmacht, sondern als einen bei Gott in höchsten Gnaden stehenden Menschen gedacht hat. — Wenn nun Jesus in solchen Fällen den Namen des Gottessohnes annimmt, wie er ihm von diesen ersten Bekennern geboten wird, oder wenn er 9, 35—37 sich dem Blindgebornen als den „Sohn Gottes" bezeichnet ohne ein einziges Wort hinzuzufügen, welches diesen Namen anders ausgelegt hätte als dieser

---

(Jahrbücher f. deutsche Theol. 1857 u. 1862) dankbar zu gedenken, durch welche mir der Bann der traditionellen johanneischen Exegese zuerst durchbrochen worden ist. Daß ich gleichwohl der Weizsäckerschen Auffassung nicht unbedingt zu folgen vermag, sondern einen mittleren Weg einschlage, auf dem ich sowohl der Exegese des Evangeliums als dem christologischen Dogma gerechter werde als Weizsäcker es in entscheidenden Puncten vermocht hat, wird der Verlauf meiner Darlegung zeigen.

*) Ueber die vom Täufer im vierten Evangelium ausgesprochene Präexistenz des Messias haben wir uns bereits oben erklärt.

**) Für Hengstenberg ist freilich auch das keine Schwierigkeit. Nach seinem Commentar zu der Stelle hat schon Philippus, als er sagte Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ, τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ, sehr wohl gewußt, daß Jesus weder Josephs wirklicher Sohn noch Nazareth sein wirklicher Geburtsort war. Demgemäß hat dann Nathanael in jenen Huldigungsworten auch bereits die Gottheit Christi bekannt, d. h. eine Erkenntniß bewiesen, gegen die alles, was ihm Jesus v. 51 f. Höheres in Aussicht stellt, offenbar nichts ist.

Bettler ihn aus dem allgemeinen Sprachgebrauch seines Volkes kannte, so liegt schon darin ein hinreichender Beweis, daß er sich in keinem principiell anderen Sinne den Sohn Gottes genannt hat, als in welchem das jüdische Volk den erwarteten Messias so zu nennen gewohnt war. Nicht als hätte Jesus diesen theokratischen Ehrennamen des messianischen Königs nicht aus den Tiefen seines Bewußtseins je länger je mehr mit einem Inhalt erfüllt, der jede Ahnung seines Volkes überragte, — er hat das so sehr gethan, daß das Volk sehr bald, befremdet durch die Aussagen, die er vom „Sohne Gottes" machte, ihn der Gotteslästerung, des Sich-selbst Gotte Gleichmachens beschuldigte (5, 18; 10, 33). Aber es gilt auch hier, was wir schon im vorigen Kapitel ausgesprochen haben: wie immer Jesus die Idee des Gottessohnes entwickeln, vertiefen, verklären mochte, er konnte es nur von der Basis des geschichtlich gegebenen Sinnes aus, des Sinnes, welcher in dem „Sohne Gottes" einen von Gott erfüllten Menschen setzte, nicht aber ein gottheitliches, trinitarisches Ich.

Aber wir haben im Evangelium auch eine ausdrückliche Erörterung Jesu über den Sinn und das Recht, mit denen er sich als Sohn Gottes bezeichnet, die Stelle 10, 34 ff. Die Juden haben ihm vorgeworfen *ὅτι σύ, ἄνθρωπος ὤν, ποιεῖς σεαυτὸν θεόν.* Machen wir uns deutlich, wie Jesus, wenn er die Gottessohnschaft im trinitarischen Sinne verstanden hätte, auf diesen Vorwurf hätte antworten müssen. Er hätte antworten müssen: ich mache mich nicht zum *θεός*, aber ich bin *θεός*, nicht wie ihr wähnet, ein *ἄνθρωπος* im Unterschiede von Gott, und so rede ich nicht Lästerung, sondern die Wahrheit, wenn ich mich Gottes Sohn, wenn ich mich geradezu Gott nenne." Aber wie antwortet er in der That? „Steht nicht in eurem Gesetz geschrieben Ihr seid Götter? Wenn es (das Gesetz) jene, an welche das Wort Gottes erging, Götter genannt hat, und die Schrift doch nicht zu nichte gemacht werden kann, wie saget ihr denn zu dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat „Du lästerst", weil ich sagte „Ich bin Gottes Sohn?" Da ist zunächst bedeutsam, daß er nicht sagt „Ich bin Gott", wie doch nach dem Vorwurf der Juden und der angeführten Psalmstelle natürlich gewesen wäre, sondern daß er eine solche Aussage offenbar vermeidet und sich lediglich Gottes Sohn nennt. Wie ist es doch möglich hiezu zu bemerken wie Hengstenberg thut: „Jesus acceptirt das „du machst dich selbst zu Gott", da doch das Gegentheil vor Augen liegt; er acceptirt es weder hier noch 5, 19, wo er auf den Vorwurf, er stelle sich selbst Gott gleich, mit dem Bekenntniß der unbedingtesten Abhängigkeit vom Vater antwortet. Für wen aber die Ablehnung des Namens „Gott" nicht deutlich genug ist, dem müßte doch das Vertheidigungsargument, das Jesus gebraucht, die Augen öffnen. Jesus begründet sein Recht sich Gottes Sohn zu nennen mit dem Rechte, mit welchem Menschen, an die ein göttlicher Auftrag ergangen (d. h. Obrig-

keiten), im Alten Testament sogar Götter genannt werden. Er erkennt also das „ἄνθρωπος ὤν“ in der Rede der Juden deutlich an (vgl. 8, 40) und stützt sein Recht sich Gottes Sohn zu nennen nicht auf seine göttliche Natur, sondern auf das göttliche Amt, das er trage; denn entweder ist hier das Menschsein und Von Gott Bevollmächtigtsein das tertium comparationis oder es ist überhaupt kein solches vorhanden. Allerdings ist seine Argumentation ein Schluß a minori ad majus, aber das Geringere muß doch dem Größeren, das damit in Vergleich gestellt wird, irgendwie analog sein und nicht gerade in dem Punct, auf den es ankommt, schlechthin davon verschieden. Ueberdies aber sagt Christus auch noch ausdrücklich, daß es seine von Gott verliehene Ausrüstung und Beauftragung, und nicht seine göttliche Natur sei, auf die er das Recht jener Selbstbezeichnung gründe: „ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον.“ Mag man diese Worte, auf die wir noch später zurückkommen werden, von der Weihe und Sendung in der Taufe, oder — was wir vorziehen — von der Auserwählung vor der Geburt und Sendung in der Geburt verstehen, — immerhin unterscheidet sich Jesus mit denselben nicht specifisch von anderen Gottesgesandten, von den Propheten, von denen das Gleiche gesagt wird (Jer. 1, 5; Sir. 45, 4 u. 49, 7; vgl. auch Röm. 1, 1; Gal. 1, 15), immer redet er in denselben lediglich von seinem messianischen Amte und nicht von seiner göttlichen Natur; ja er schließt die orthodoxe Vorstellung derselben geradezu aus, insofern nicht wohl abzusehen ist, was ein „Geheiligt“= d. h. Auserwähltwerden bei der zweiten Person der Trinität für einen Sinn haben könnte*).

*) Trotz aller hohen Worte ist die Verlegenheit der orthodoxen Auslegung bei dieser Stelle (— der einzigen, in der Jesus geflissentlich den Namen Sohn Gottes erörtert!) groß genug. „Durch das Heiligen und In die Welt Senden, sagt Hengstenberg, wird an sich das Wesen Christi nur sehr unvollkommen bezeichnet“, ... „das ἡγίασε an sich weist gar nicht auf die besondere Hoheit der Mission hin“.. „Alles kommt darauf an, daß man das ὁ πατήρ scharf ins Auge faßt; die Hoheit des Werkes liegt darin, daß es der Sohn ist, den der Vater heiligt.“ Ein wunderlicher Beweis seines Rechtes sich Gottes Sohn zu nennen, den Christus damit führen würde, daß er — für Gott den Vaternamen gebraucht! Zu meiner Verwunderung ist auch ein dogmatisch unbefangener Ausleger, Weiß, in seinem joh. Lehrbegriff (S. 196) auf diese unbrauchbare Hengstenbergische Ausflucht gerathen: er meint, wenn man nicht das ὁ πατήρ premire, so komme ja kein Unterschied zwischen Christus und den Propheten, also kein Schluß a minori ad majus heraus. Aber Christus vergleicht sich ja in unsrer Stelle gar nicht mit den Propheten, sondern mit Obrigkeiten und so bildet das πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο d. h. das blos auf Erden empfangene göttliche Mandat, und das ὃν ἡγίασε κ. ἀπέστειλεν ὁ πατήρ d. h. seine vorzeitliche Auserwähltheit und Sendung in die Welt einen ganz richtigen Gegensatz und eine ganz deutliche Steigerung.

Aus dieser vorläufigen Nachweisung über den Sinn der johanneischen Gottessohnschaft wird wenigstens so viel folgen, daß wir für die weitere Analyse derselben ebenso wie bei den Synoptikern von der Idee eines menschlichen und nicht eines trinitarischen Ich auszugehn haben. An und für sich schon enthält die Idee der Sohnschaft vor allem das Moment der Abhängigkeit vom Vater, also den eigensten Grundzug des menschlichen Wesens im Unterschiede vom göttlichen. Fehlt nun etwa dies Moment in dem Sohnesbewußtsein des johanneischen Christus? Wenn behauptet worden ist, der johanneische Christus sei eine doketische Gestalt, ein nur im Scheingewande der Menschheit über die Erde hinschreitender Gott, so gibt es wenig Behauptungen, von denen so sehr das volle Gegentheil wahr ist; nur daß man, um das einzusehen, die Brille der traditionellen Auslegung, durch die auch sehr negative Geister das vierte Evangelium lesen, von den Augen thun muß. Nachdrücklicher als es irgend in den synoptischen Evangelien geschieht, in Worten wie sie stärker und unzweideutiger nicht gewählt sein könnten, spricht Jesus hier das Bewußtsein absoluter Abhängigkeit vom Vater, also ein ächtmenschliches Verhältniß zu Gott aus. Es ist ein Gott, hören wir ihn sagen, — das ist der Vater, der ihn gesandt hat, der aber auch der Seinigen Vater ist (20, 17)*), und von diesem „allein wahren Gott" unterscheidet er sich als den von ihm Gesandten auf das bestimmteste, — *σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν, καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν* (17, 3; vgl. auch 5, 44 *παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ*). Demgemäß betet er zu diesem Gott als „dem gerechten, heiligen Vater", betet zu ihm noch auf den Höhepunkten seines Sohnesbewußtseins, am Grabe des Lazarus, im hohenpriesterlichen Gebet; ja noch im Stande der Erhöhung, in seiner himmlischen Herrlichkeit wird er ihn bitten (14, 16). Noch mehr, er betet ihn an, wie alle Menschen, die ihn kennen, ihn anbeten: er schließt sich nicht aus, sondern ausdrücklich mit ein, wenn er 4, 22 von der Gottesverehrung seines Volkes sagt *ἡμεῖς προςκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν;* ja noch als der Auferstandene, im Begriff sich zur Rechten Gottes zu setzen, nennt er ihn, wie seinen Vater, so seinen Gott (*ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν*, 20, 17). Ist es möglich, daß ein gottheitliches Bewußtsein, ein trinitarisches Ich so von sich rede; ist es

*) Ich verstehe nicht, wie Weiß (Joh. Lehrbegriff S. 195) behaupten kann, der johanneische Christus berühre, von der Andeutung 8, 42 abgesehen, nie das Vaterverhältniß Gottes zu den Menschen. 20, 17 thut er es aufs ausdrücklichste; aber auch das schlechthin gesagte ὁ *πατήρ* kann z. B. 4, 23, wo im Gespräch von Christi persönlichem Verhältniß zu Gott noch gar keine Rede war, nur jene allgemeine Bedeutung haben, und dieser allgemeine Gebrauch von ὁ *πατήρ* ist in den johanneischen Reden nicht selten.

möglich, daß Gott zu Gott bete, Gott Gott anbete? Wenn es etwas gibt, was Gottheit und Menschheit, indem es sie aufs innigste zusammenbringt, zugleich aufs schärfste unterscheidet, so ists doch das Gebet, die Anbetung, die Religion, die ein Verhältniß des Menschen zu Gott, nicht Gottes zu Gott ist.

Aber wir haben es hier nicht mit vereinzelten Stellen und verlorenen Spuren zu thun: das Zeugniß der Abhängigkeit des Sohnes vom Vater durchtönt in jeder Weise das ganze Evangelium. Alles was der Sohn hat, hat er nicht durch sich selbst, sondern es ist ihm vom Vater gegeben. So vor allem das göttliche, ewige Leben, dessen Fülle er in sich trägt und das er anderen mitzutheilen im Stande ist: *ὥςπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* (5, 26) und *καθὼς ἀπέστειλέ με ὁ ζῶν πατὴρ κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσεται δι' ἐμέ* (6, 57). Man hat versucht, die erstere Stelle auf das innertrinitarische Verhältniß, auf die „ewige Zeugung des Sohnes durch den Vater" zu deuten*), aber wider allen Zusammenhang; sogleich der nächste Vers sagt, daß der Vater dem Sohne die Macht gegeben habe auch Gericht zu halten, weil er Mensch sei, und die Vollmacht zum Weltgericht ist nach dem ganzen Gedankengang des fünften Kapitels der Fähigkeit zum Lebenspenden vollkommen gleichartig und innigst verwandt: ist nun die eine dem Sohne gegeben weil er Mensch ist, also kein ursprünglich kraft göttlicher Natur ihm eignendes Vorrecht, so kann auch die andre unmöglich durch das ganz gleiche *ἔδωκε* als ein Vorrecht seiner ewigen Gottheit bezeichnet sein. Ueberdies wird unsre Auslegung durch den ganz parallelen Gedanken 6, 57 bestätigt. Wie der Gläubige, sagt diese Stelle, den Grund des ewigen Lebens nicht in seiner Natur hat, sondern in dem Heilande, den er als Lebensbrod in sich aufnimmt, so hat auch Christus selbst diesen Lebensgrund nicht in sich selbst, sondern in der Einwohnung des Vaters in ihm (vgl. 14, 10). Was könnte, zumal da das vorherige *ἀπέστειλέ με* außer allen Zweifel setzt, daß hier von der menschlich-geschichtlichen Person die Rede ist, die Voraussetzung eines gottheitlichen, trinitarischen Selbstbewußtseins Christi entschiedner beseitigen als dieser Gedanke? — Aber auch alles Einzelne, was der Sohn hat oder thut, ist nicht sein ursprüngliches Eigenthum, sondern des Vaters Geschenk, und zwar empfangen innerhalb seines irdischen Daseins. So die Werke, die Wunder, die er thut, — *τὰ ἔργα ἃ ἔδωκε μοι ὁ πατὴρ, ἵνα τελειώσω αὐτά* (5, 36); er thut sie in seines Vaters Namen (10, 25), d. h. er thut sie nicht, es thut sie der ihm innewohnende Vater (*ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων, αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα* (14, 10), und der Vater hat sie ihm nicht etwa

*) So Geß, Lehre v. d. Person Chr. S. 30.

ein für allemal gegeben, sondern jedesmal und immer von neuem zeigt er dem Sohne was er thun soll (— καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα 5, 20), daher auch der Sohn, wie es am Grabe des Lazarus offenbar wird, seine einzelnen Wunder erbetet. So die Worte, die er redet, die Lehre, die er verkündigt: die Worte sind ihm gegeben (τὰ ῥήματα ἃ δεδωκάς μοι 17, 8), die Lehre ist ihm gelehrt (καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ μου, ταῦτα λαλῶ 8, 28), sie ist nicht sein, sondern dessen der ihn gesandt hat (7, 16—18; 14, 24), und nicht anders ist es mit seiner ganzen Sendung und Erscheinung, — nicht in seinem Namen, nicht aus eignem Antrieb ist er gekommen, redet er, handelt er, sondern es kommt alles vom Vater (5, 43; 7, 28; 8, 28 u. 42; 14, 10). So endlich die Menschen, die er zueigen gewinnt; sie sind nach seinen Reden nicht, wie der Prolog es darstellt, sein ursprüngliches Eigenthum, sondern — heißt es im hohenpriesterlichen Gebete — σοί ἦσαν καὶ ἐμοὶ αὐτοὺς δέδωκας (17, 6); es kommt niemand zu ihm, den der Vater nicht zieht, den ihm der Vater nicht gibt (6, 37. 39. 44. 65; 10, 29).

Kann uns nach alledem die Erklärung überraschen, daß der Sohn überhaupt von sich aus nichts vermöge (οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα 5, 19; οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν: 5, 30)? Man hat diese Erklärung abzuschwächen gesucht, indem man sie auf ein blos moralisches Nichtkönnen, also auf die unverbrüchliche Willenseinheit mit dem Vater deutete*), ja man hat diese Aussage des vollkommensten menschlichen Abhängigkeitsgefühls in ihr volles Gegentheil zu kehren gesucht und das Privilegium des Sohnes vor aller Kreatur, das Unverbrüchliche der Wesenseinheit mit Gott darin gefunden**). Von einem moralischen Nichtkönnen ließe etwa 5, 30 sich deuten, wo von einem Recht- oder Unrechtthun die Rede ist, aber auch dort heißt es καθὼς ἀκούω, κρίνω, ist also die Abhängigkeit vom Vater betont; 5, 19 aber handelt es sich um den Vorwurf, als mache er sich Gotte gleich (v. 18), und den kann Jesus nicht beantworten mit der Behauptung seiner Willenseinheit mit Gott, sondern allein mit der Aussage seiner vollkommenen Abhängigkeit vom Vater, sei-

---

*) So Meyer z. d. Stelle.

**) Hengstenberg z. d. Stelle: „Daß der Sohn nichts aus ihm selber thun kann, ist ein hohes Privilegium. Es geht hervor aus seinem unzertrennlichen Wesenszusammenhange mit dem Vater. Die Möglichkeit des Handelns aus sich selbst, losgelöst von Gott, findet nur auf der niederen Stufe des Geschöpfes statt." — Daß demgemäß die ganze Sündlosigkeit Christi aus einer freien sittlichen Lebensthat zur Naturnothwendigkeit und all sein Versuchtwerden zum leeren Scheine wird, macht diesem vermeintlichen Tiefsinn kein Bedenken.

ner völligen Gebundenheit an dessen Weisung. Was aber soll man sagen zu einer Auslegung, die hier die metaphysische Unmöglichkeit findet aus der Wesenseinheit mit dem Vater herauszufallen? Als ob in der ganzen Rede von Wesenseinheit auch nur ein Wort stünde, und nicht vielmehr das Thun des Sohnes auf das Zeigen und Geben und Sagen des Vaters (v. 20. 26. 36), also durchweg auf ein Abhängigkeitsverhältniß zurückgeführt würde! Ist hier die Rede von einer metaphysischen Unmöglichkeit eigenwillig zu sein, dann darf man fragen, was denn das für ein Wille sei, von dem Christus unmittelbar nach jenem *οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν* sagt, daß er ihn nicht thue, sondern statt seiner den Willen des Vaters! — Ueberdies haben wir auch sonst die ausdrücklichsten Zeugnisse, daß Jesus sich auch in sittlicher Hinsicht seinem Vater ganz menschlich gegenüberstellt. Selbst des Wortes *ἐντολή*, Gebot, scheut er sich nicht. Er hat „Gebote" von seinem Vater empfangen, die er auf Erden auszuführen hat, wie seine Jünger seine Gebote auszuführen haben (10, 18; 14, 31; 15, 10). Wo die Ausführung dieser Gebote gefahrvoll ist, da ist sein Trost kein anderer als ihn jeder Fromme auf Erden hat: daß wer in dem von Gott ihm zugemessenen Tagewerk thätig sei, sich nicht zu fürchten brauche (11, 9—10). Aber auch er kann in der Ausführung jener Gebote zagen, schwanken und augenblicks nicht wissen, was er erwählen, worum er seinen Vater bitten soll: *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται καὶ τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης;* (12, 27). Er unterscheidet überhaupt seinen Willen von dem seines Vaters, einen menschlichen vom göttlichen Willen, und thut den letzteren, indem er jenen verleugnet: *οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με* (5, 30); *καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με* (6, 38).

Wir brauchen nach alledem kaum noch einen Werth darauf zu legen, daß sich Jesus 8, 40 den Juden ausdrücklich als „einen Menschen, der ihnen die von Gott vernommene Wahrheit gesagt habe", bezeichnet*). Ist es denn möglich sich alle Kennzeichen der Menschheit vollständiger und unumwundner zuzuschreiben als es in den angeführten Aussprüchen geschieht? Fürwahr es muß ein mächtiger Zauber sein, der Zauber der dogmatischen Tradition, der gewisse Exegeten in allen diesen Stellen noch immer ein

*) Ich kann mir nicht versagen den Hengstenbergischen Commentar zu dieser Selbstbezeichnung wörtlich abzudrucken. „Einen Menschen —: als drei Männer werden wegen ihrer Erscheinung in Menschengestalt auch Jehovah und die beiden Engel, die bei Abraham einkehrten, I. Mos. 18, 16 bezeichnet." Einen naiveren Beleg für meine Behauptung, daß der orthodoxe Standpunct die Menschheit Christi zur bloßen Theophanie doketisiren müsse, hätte ich mir nicht wünschen können.

ewiges göttliches Ich, eine trinitarische Person, die sich bewußt ist, ihrerseits nicht minder den ewigen Vater zu bedingen als sie von ihm bedingt wird, herauszuvernehmen*). Müßte denn nicht ein solches Ich das ewige Leben, die Worte ewiger Wahrheit, die Werke göttlicher Allmacht, das Eigenthumsrecht an jedes gottsuchende Menschenherz alles mitgebracht haben in die Welt und als von Ewigkeit sein eigen wissen: wie kann ihm denn das alles erst in der Zeit, auf Erden, vom Vater gegeben sein oder gegeben erscheinen? Wenn der Erlösungsrathschluß doch der Wille des dreieinigen Gottes, das Ziel desselben so gut des Sohnes als des Vaters Ehre, das Evangelium so gut die Lehre des Logos selbst ist, als dessen von dem der Logos ewig ausgeht, wie könnte denn Christus, wenn sein Ich das Ich eines ewig persönlichen Logos wäre, auf Erden mit Wahrheit sagen, er thue nicht seinen Willen, sondern den des Vaters, er suche nicht seine Ehre, sondern des Vaters Ehre, er sei nicht aus eignem Antrieb gekommen, sondern vom Vater gesandt, seine Lehre sei nicht sein, sondern deß der ihn gesandt habe?**) So redet ein Prophet, und der ächte Prophet muß so reden können, aber für die zweite Person der Gottheit ist ein solcher Gegensatz, wie ihn der johanneische Christus mit jenem steten „Nicht ich, sondern der Vater" macht, schlechthin undenkbar. Und Christus hat sich, so hoch erhaben über alle anderen Propheten er sich weiß, nirgends „Gott", wohl aber (4, 44) einen Propheten genannt.

Gehen wir von dem allgemein-menschlichen Umriß des Bewußtseins Jesu über zu dessen eigenthümlichem Inhalt. Nächst der ächt menschlichen Abhängigkeit vom Vater gehört doch weiter zur Idee der Gottessohnschaft wesentlich die Aehnlichkeit und Gemeinschaft mit Gott. Die Aehnlichkeit mit dem Vater — um zunächst von dieser zu reden — schreibt Jesus sich zu in einem durchaus ethischen Sinne, wie es bei den Synoptikern geschah und bei der nicht physischen, sondern durch und durch ethischen Natur der christlichen Gottesidee auch nicht anders sein kann; sie ist seine Sündlosigkeit, seine sittliche Vollkommenheit. Daß dieselbe die idealen Schranken

---

*) „Kann der Sohn nichts thun ohne den Vater, so auch der Vater nichts ohne den Sohn", sagt Hengstenberg zu Joh. 5, 19. Das erstere steht aus Christi Mund geschrieben, aber wo in der ganzen h. Schrift ist denn je das Letztere zu lesen??

**) Wenn Weiß (Joh. Lehrbegriff S. 193 f.) diesen Gegensatz nur gegen ein etwa eigenmächtiges Auftreten u. s. w. gerichtet sein läßt, so hat das seinen guten Sinn, so lange Christo ein wahrhaft menschliches Selbstbewußtsein zugeschrieben wird. Wird aber sein Bewußtsein als das einer ewigen Logospersönlichkeit vorgestellt, dann ist es unbegreiflich, wie dieses Bewußtsein, für welches es gar keine Möglichkeit der Eigenmächtigkeit geben könnte, sich gegen eine solche Möglichkeit zu verwahren das Bedürfniß gefühlt haben soll. Oder hätten die Juden wohl je vermuthet, der Engel Jehovahs komme eigenmächtig vom Himmel?

des menschlichen Wesens nicht aufhebt, leuchtet ein, denn es liegt ja in der Idee des Menschen, daß er sittlich vollkommen sein soll wie sein Vater im Himmel (Matth. 5, 45. 48). Es ist im achten Kapitel unsres Evangeliums, wo Jesus die Idee der Sohnschaft und Vaterschaft ausdrücklich im Sinne sittlicher Aehnlichkeit auslegt. Die Juden sind Abrahams Kinder nicht, weil sie dem Abraham sittlich unähnlich sind, — wären sie Abrahams Kinder, so thäten sie Abrahams Werke; nun aber haben sie ihren Vater am Teufel, dem Lügner und Mörder von Anfang, denn sie sind Lügner und Mörder wie er. Wenn er nun dieser gewiß nicht metaphysischen sondern ethischen Teufelssohnschaft v. 38 seine Gottessohnschaft gegenüberstellt, — läßt sich verkennen, daß er dieselbe hier nicht als metaphysische, sondern als ethische gedacht hat? Aber sie wird noch ausdrücklicher als solche kenntlich gemacht. Indem Jesus auch das Verhältniß der Juden zu Gott ins Auge faßt, bezeichnet er dasselbe v. 35 als ein Verhältniß von Knechten, die als solche das Verstoßenwerden aus Gottes Hause zu fürchten hätten, während der Sohn im Hause sein Bleiben habe. Knechte aber sind sie nach v. 34 nicht weil sie Menschen, sondern weil sie Sünder sind: so muß auch der Sohn (— ein Begriff der v. 35 ebenso wie der des Knechtes ganz wie ein Gattungsbegriff auftritt —) das was er ist nicht seiner metaphysischen, sondern seiner ethischen Beschaffenheit verdanken. Von dieser ethischen Fassung der Sohnschaft aus verstehen wir auch erst, warum sich Christus im vierten Evangelium für seinen Anspruch Glauben zu finden nicht, wie man es nach der traditionellen Auffassung erwarten müßte, auf seine göttliche Natur, sondern auf seine sittliche Untadligkeit beruft, — *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; εἰ δὲ ἀλήθειαν λέγω, διατί ὑμεῖς οὐ πιστεύετέ μοι;* (8, 46).

Ganz gewiß ist hier nicht von einem Irrthum, sondern nach dem durchgängigen neutestamentlichen Gebrauche von *ἁμαρτία* von der Sünde die Rede, deren Unerfindlichkeit an ihm der beste Beweis seiner Zuverlässigkeit sei. Aber dies berühmteste johanneische Selbstzeugniß Jesu von seiner Sündlosigkeit ist weder das einzige noch das stärkste. Behauptet er hier zunächst nur die Untadligkeit seines vor Augen liegenden Lebens, so bezeugt er bei anderen Gelegenheiten, wie er sich auch von dem innersten Princip aller Sünde frei wisse, von der Selbstsucht. Das ist sein Unterschied von den anderen Menschen, daß die absolute Abhängigkeit von Gott, die als natürliche allen Menschen gemein ist, bei ihm zugleich eine durch und durch ethische, willenhafte ist: er sucht eben auch nicht seine Ehre, sondern seines Vaters Ehre (8, 50), er sucht nicht seinen Willen, sondern den seines Vaters (5, 30); durch diese Selbstlosigkeit unterscheidet er sich von seinen Gegnern (5, 44), überhaupt von allen, die sich selbst zu Meistern und Propheten aufwerfen (7, 18; 10, 8); um dieser Selbstlosigkeit willen ist er *ἀληθής* und kann Glauben verlangen, — *ὁ δὲ ζητῶν τὴν δόξαν*

τοῦ πέμψαντος αὐτόν, οὗτος ἀληθής ἐστι καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν (7, 18). Liegt schon hier in den Schlußworten die rundeste Betheurung vollkommener Sündlosigkeit, so treten noch eine Reihe weiterer nicht minder unbedingter Aussprüche hinzu. *Ἐμὸν βρῶμά ἐστιν, ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με* (4, 34). *Ὁ πέμψας με μετ᾽ ἐμοῦ ἐστιν· οὐκ ἀφῆκέ με μόνον, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε* (8, 29). *Ἐὰν εἴπω, ὅτι οὐκ οἶδα αὐτόν, ἔσομαι ὅμοιος ὑμῶν, ψεύστης, ἀλλ᾽ οἶδα αὐτὸν καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ* (8, 55). *Ἐγὼ τὰς ἐντολὰς τοῦ πατρός μου τετήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ* (15, 10). *Ἔρχεται .. ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν* (14, 30). Der welcher solche Worte gesprochen hat, hat in ihnen auf der einen Seite immer wieder die volle Menschlichkeit seines Bewußtseins bezeugt, denn bei einem gottheitlichen Ich wäre ja all dieses gotteinige Verhalten so selbstverständliche Naturnothwendigkeit, daß es gar nicht erst hätte hervorgehoben werden dürfen, am wenigsten in beschämendem Gegensatz gegen die umgebenden Menschen. Andrerseits aber hat er, indem er sich mit allen Menschen auf den gleichen Boden sittlicher Aufgabe und Verpflichtung stellt, einen nicht blos verhältnißmäßigen, sondern unbedingten sittlichen Unterschied zwischen sich und ihnen, die alle wiedergeburtsbedürftige Sünder sind (3, 3—6), geltend gemacht. Denn wer seine einzige Befriedigung darin findet Gottes Willen zu thun und auch dem schwersten Kampfe mit dem Bewußtsein entgegengehen kann, daß an ihm kein Punkt sei, an dem der Fürst dieser Welt ihn zu fassen vermöge, der hat ein vollkommen unversehrtes, ein unverletzt sieghaftes sittliches Bewußtsein in sich getragen.

Freilich, die sittliche Aehnlichkeit, die Sündlosigkeit kann die Idee des Sohnesverhältnisses nicht erschöpfen; schon oben nannten wir ein weiteres Moment, das der Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn. Die vollkommene Sündlosigkeit Jesu muß, wie wir bereits in der synoptischen Erörterung sagten, eine vollkommene Lebensgemeinschaft des Vaters mit ihm zum Correlat haben, so gewiß Gott das Menschenherz als solches zu seiner Wohnstätte bereitet hat und nur die Sünde ihn abhalten kann rückhaltlos in dasselbe einzuziehen. Es ist dieser wiederum nicht metaphysische, sondern mystische Sinn, in welchem der johanneische Christus seine vollkommene Gemeinschaft mit dem Vater behauptet. *Ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθής ἐστιν, ὅτι μόνος οὐκ εἰμί, ἀλλ᾽ ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με πατήρ* (8, 16). *Ὁ πέμψας με μετ᾽ ἐμοῦ ἐστίν, οὐκ ἀφῆκέ με μόνον* (8, 29). *Οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατὴρ μετ᾽ ἐμοῦ ἐστίν* (16, 32). *Ὁ πατήρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων* (14, 10). *Ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ, κἀγὼ ἐν αὐτῷ* (10, 38). *Ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν* (14, 10. 11). *Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν* (10, 30). Wie wenig verläßt auch hier wieder die Selbstaussage Jesu die

Basis des menschlichen Selbstbewußtseins! Nicht auf seine eigne göttliche Natur, nicht auf sein ewiges göttliches Logos=Ich beruft er sich, sondern auf Gottes, auf des Vaters Sein und Wohnen in ihm. Er für sich, *μόνος* (8, 16), wäre ein schwacher, irrthumsfähiger, verlassener Mensch; aber er ist nicht für sich, der Vater ist bei ihm und in ihm, wie er im Vater. Und dies Bei ihm= und In ihm=Sein des Vaters gründet er nicht auf eine uranfängliche Wesenseinheit zwischen ihm und dem Vater, sondern er läßt es durch seinen Kindesgehorsam, also menschlich und sittlich bedingt sein, — *ὁ πέμψας με μετ᾽ ἐμοῦ ἐστίν, οὐκ ἀφῆκέ με μόνον* — heißt es 8, 29 — *ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε*. Darum soll auch diese Lebensgemeinschaft mit dem Vater nichts weniger als sein Vorrecht und Alleinbesitz bleiben, vielmehr sollen durch die Erlösung, durch Ihn, den Messias, alle zu solcher Einwohnung des Vaters kommen: *ἐάν τις ἀγάπᾳ με, τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν* (vgl. 14, 10 *ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων*) *παρ᾽ αὐτῷ ποιήσομεν* (14, 23). Auch vergleicht er ausdrücklich und wiederholt seine Lebensgemeinschaft mit dem Vater der Lebensgemeinschaft der Seinen mit ihm: *γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκομαι ἀπὸ τῶν ἐμῶν, καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα* (10, 14. 15); *ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου, καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοί* (14, 20); *ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοὶ* (17, 23). Gleichwohl ist es thatsächlich ein vollkommen einziges Verhältniß, welches er auf diese Weise mit dem Vater hat, denn kein Andrer hat je dem heiligen Vater in seinem Herzen die absolut reine *μονή* geboten oder kann sie ihm bieten, daher Gott in keinem Anderen so unmittelbar und so vollkommen wohnen kann wie in ihm.

Von hier aus eröffnet sich uns das Verständniß aller jener erhabenen und wunderbaren Aussagen Jesu über sein Verhältniß zur Welt, wie sie in den johanneischen Reden den synoptischen Grundgedanken, daß er der persönliche Träger und alleinige Vermittler des Reiches Gottes sei, mannigfaltig umschreiben: „Ich bin das Brod des Lebens (6, 35); Ich bin das Licht der Welt (8, 12); Ich bin die Auferstehung und das Leben (11, 25); Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben (14, 6); Wer mich siehet, der siehet den Vater (14, 9); Niemand kommt zum Vater denn durch mich (14, 6); Ich und der Vater sind eins (10, 30); Auf daß sie alle den Sohn ehren wie sie den Vater ehren (5, 23) u. s. w. Hat er allein mit dem Vater wahre und vollkommene Lebensgemeinschaft, so ergibt sich ja von selbst, daß er die wahrhaftige und vollkommene Offenbarung Gottes in der Welt ist, die persönliche „Wahrheit", das „Licht" inmitten der weltbeherrschenden Finsterniß, das vollkommene menschliche Abbild Gottes, in dem man den unsichtbaren Vater anzuschauen, zu erkennen vermag. Es ergibt sich von selbst, daß er, dem der Vater seine

ewige Lebensfülle zueigen gegeben hat (5, 26), nun Lebensweg, Lebensbrod, Lebensquell sein wird für alle Anderen, die um der Sünde willen einen unmittelbaren Zugang zum Vater, dem Urquell alles Lebens, nicht haben, und daß er als der, durch welchen man mithin allein „zum Vater kommt", von allen ebensowohl geehrt werden muß wie der Vater selbst, — „denn wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat" (5, 23)*). Das „Ich und der Vater sind eins" aber ist der bündigste Ausdruck dieser realen Lebensgemeinschaft, kraft deren — und das ist ja der Zusammenhang der Stelle — was in des Sohnes Hand ist (v. 28) ebendamit sich auch in der Hand des allmächtigen Vaters befindet, welcher nichts entrissen werden kann (v. 29). Von einer metaphysischen Einheit, die von Natur und von Ewigkeit bestünde, ist im Zusammenhang keine Rede und kann auch abgesehen vom Zusammenhang in diesem Ausdruck nicht die Rede sein, da ja Christus sein Einssein mit dem Vater ausdrücklich mit der — auch nicht metaphysischen, sondern mystischen — Einheit der Seinen untereinander zusammenstellt (*ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἓν ἐσμεν*, 17, 22).

So halten sich auch diese erhabensten und wunderbarsten Selbstaussagen immer noch innerhalb der Schranken der Idee des menschlichen Wesens, insofern ja die Menschheit dazu bestimmt und darauf angelegt ist die Fülle des ewigen göttlichen Lebens in sich aufzunehmen. Indeß leuchtet ein, daß der Persönlichkeit, in welcher somit die göttliche Idee der Menschheit vollkommen realisirt ist, ein ganz einzigartiger Ursprung zuerkannt werden muß, wie denn auch endlich zur Idee der Sohnschaft der Ursprung aus dem Vater, das Gezeugtsein vom Vater gehört. Schon das synoptische Selbstzeugniß, so wenig es auf diesen Punkt unmittelbar eingeht, hat uns auf die Voraussetzung eines unmittelbaren und eigenthümlichen Ursprunges der Person Christi aus Gott geführt als auf die einzig mögliche Erklärung der unvergleichlichen Anlage, die seiner Lebensentfaltung zu Grunde liegen mußte, jener Anlage, die negativerseits als Ausgenommensein von der natürlichen Sündhaftigkeit, positiverseits als Befähigung zur religiösen Absolutheit sich ergab. Es fragt sich nun, ob die johanneischen Reden von der himmlischen Abkunft und Präexistenz Christi nicht ebendasselbe, nur mit ausdrücklicheren Worten, besagen. Indem wir zu diesem eigenthümlichsten Theile der johanneischen Selbstaussage übergehen, dürfen wir eine bereits bei anderer Gelegenheit gemachte Bemerkung auch hier anwenden, nämlich die, daß die betreffenden Aussagen Jesu bei Johannes nur dann als authen-

*) Denn „ebenso wohl geehrt", nicht „ebenso hoch geehrt" ist der Sinn der Stelle, wie der Zusammenhang zeigt. Von einem Ebenso hoch-ehren kann in derselben schon darum nicht die Rede sein, weil der Sendende überall größer ist als der Gesandte (vgl. 14, 28).

tisch anerkannt und vor dem Verdacht eines Ursprungs aus den Speculationen des Evangelisten gerettet werden können, wenn sie nicht wieder aufheben, was wir seither in Betreff des Selbstbewußtseins Christi überhaupt und des johanneischen Christus insonderheit Unzweifelhaftes gefunden haben.

Zuerst die himmlische Abkunft. Durch das ganze Evangelium ziehen sich Aussagen wie „*καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* (6, 38), *ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ* (6, 46), *οἶδα πόθεν ἦλθον* (8, 14), *ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί* (8, 23), *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω* (8, 42), *παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον* (16, 27). Daß alle diese Aussagen wesentlich dasselbe bezeichnen, daß keine Rede ist von einem räumlichen Vom Himmel Gekommensein, sondern daß der Himmel hier die unmittelbare Lebenssphäre des persönlichen Gottes bezeichnet, also „vom Himmel" oder „von Oben" soviel ist als „aus Gott", wird nicht bestritten werden. Aber was heißt dies „Von Gott Ausgegangensein"; heißt es dasselbe wie das „Empfangensein vom heiligen Geiste" bei Matthäus und Lucas, oder heißt es weniger oder mehr? Daß es weniger bedeute, hat neuerdings Weizsäcker zu erhärten gesucht*). Ausgehend von der Thatsache, daß der johanneische Christus auch andere Menschen als *ἐκ τοῦ θεοῦ* seiend anerkenne (*ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει*, 8, 47), hat er gefolgert, daß wenn man das *ἐκ τοῦ θεοῦ* oder *παρὰ τοῦ πατρὸς εἶναι* Christi irgendwie auf seinen metaphysischen Ursprung deute, dann auch das Eingeständniß, es seien bei Johannes zwei metaphysisch bestimmte Menschenklassen, eine göttlich und eine ungöttlich geartete, unterschieden, nicht zu vermeiden sei; daß dagegen, wenn man das *ἐκ θεοῦ* oder *οὐκ ἐκ θεοῦ εἶναι* Anderer lediglich von ihrer freigewählten sittlich-religiösen Grundrichtung verstehe, man auch in den ähnlichen Selbstaussagen Jesu nichts anderes als seine sittlich-religiöse Grundrichtung behauptet finden dürfe. Nun hat Weizsäcker gewiß Recht, jenes *ἐκ θεοῦ* und *οὐκ ἐκ θεοῦ εἶναι* (8, 47) nicht auf einen gnostischen Dualismus des Ursprungs, sondern auf die in entgegengesetzter Weise gebrauchte sittliche Freiheit zurückzuführen. Wäre es anders, wie könnte Jesus die, denen er das *ἐκ θεοῦ εἶναι* abspricht, darum schelten und in seiner Bekehrungsarbeit an ihnen fortfahren, wie das „niemand kann zu mir kommen, wenn ihn der Vater nicht zieht" (6, 44) gelegentlich mit einem *οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με* (5, 40) vertauschen, wie endlich sich auf das Prophetenwort berufen, daß *πάντες*, alle Menschen *διδακτοὶ θεοῦ* werden sollten (6, 45)? Gleichwohl bleibt zwischen seinem *ἐκ θεοῦ εἶναι* und dem der Andern ein bedeu-

*) Weizsäcker in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1857. Hier beginnt sich unser Weg von dem Weizsäckerschen zu scheiden, auf welchem es überhaupt keine Präexistenz Christi, sondern nur eine Präexistenz der Jesu auf Erden mitgetheilten Offenbarung gibt, mit welcher Jesus sich je und dann in kühnen Intuitionen identificirt.

tender Unterschied, der Unterschied, den er gerade in der letztangeführten Stelle geflissentlich hervorhebt, wenn er nach dem *πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρός με* einen Mißverstand abwehrend fortfährt *οὐχ ὅτι τὸν πατέρα τις ἑώρακεν· εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακε τὸν πατέρα.* Anderer *ἐκ θεοῦ εἶναι* ist ein relatives, welches sie zwar befähigt die Stimme Gottes in ihrem Herzen und Leben zu vernehmen (*ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρός*), aber nicht befähigt zu einer wahrhaften Erkenntniß und Gemeinschaft Gottes (*ἑωρακέναι τὸν πατέρα*) zu gelangen; das seinige ist ein absolutes, daher er sich hier auch das *παρὰ τοῦ θεοῦ εἶναι* ausschließlich zuschreibt. Schließt denn nun ein absolutes Göttlich-Geartetsein einen sündlosen Ursprung nicht ebenso nothwendig ein, als andererseits ein blos relatives ohne einen solchen, auch unter Voraussetzung der allgemein menschlichen Sündhaftigkeit bestehen kann? Indem wir also mit Weizsäcker das *ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί* 8, 23 allerdings auf die beiderseitige sittlich-religiöse Art und Beschaffenheit deuten, kommen wir gleichwohl auf einen hiebei für Jesus mitgesetzten sündlosen Ursprung hinaus: wie die Juden eine angeborne Sündhaftigkeit freithätig ausgebildet haben und darum *ἐκ τῶν κάτω* sind, so hat er eine angeborne Sündlosigkeit freithätig ausgebildet und darum ist er *ἐκ τῶν ἄνω*.

Aber Jesus sagt ja nicht blos, er sei *ἐκ τῶν ἄνω, ἐκ τοῦ θεοῦ*, sondern er sagt auch von sich, was er von keinem anderen Menschen sagt, *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον, καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.* Da haben wir also, gerade wenn wir das *ἐκ θεοῦ, ἐκ τῶν ἄνω εἶναι* auf seine religiös-sittliche Art deuten, die ausdrückliche Zurückführung dieser Art auf einen entsprechenden, also sündlosen, heiligen Ursprung. Oder sollte es möglich sein, wie Weizsäcker anzunehmen scheint, hiebei nicht an den Ursprung seines zeitlichen Daseins überhaupt, sondern an einen in dies zeitliche Dasein fallenden späteren Lebensmoment zu denken, in welchem Jesus erst nachträglich — wie der theokratische König Ps. 2, 7 — zum Gottessohne gezeugt worden wäre?*) Sowohl der allgemeine Gedankenkreis

*) Weizsäcker a. a. O. S. 196 f. findet die ursprüngliche Grundlage der fortschreitenden Gemeinschaft Jesu mit dem Vater in dem „Selbstbewußtsein der vollkommenen Offenbarung." Wenn er dabei äußert „wann diese Gewißheit in seinem Leben begonnen habe, zeigen uns die Reden des Evangeliums nicht, wohl aber deutet es uns sicher genug an, daß sie im Anfang seines messianischen Auftretens noch eine ganz frische, neulebendige war", so weiß ich dies nur in dem oben angedeuteten Sinne zu verstehen, daß nämlich die Gottessohnschaft Jesu in jedem Sinne erst von der Taufe datire. Das ergäbe dann freilich nur eine ganz ebionitische Christologie, bei der die (vgl. Weizsäckers Untersuchungen der ev. Gesch. S. 438) „von bösen Trieben und böser Lust nicht freie" Persönlichkeit Jesu, anstatt die persönliche Offenbarung Gottes, das in Wahrheit fleischgewordene Gotteswort (diesen

als die ausdrücklichen Erklärungen des johanneischen Selbstzeugnisses schließen eine solche Idee entschieden aus. Nirgends wird der Taufe Jesu — und an diese müßte doch als Geburtsmoment seines höheren Bewußtseins gedacht werden, eine Bedeutung beigemessen, die auch nur von ferne in ihr den Moment, daß wir so sagen, der Wiedergeburt Jesu errathen ließe. Auch der johanneische Christus wie der synoptische weiß alle Menschen, und zwar darum weil sie von Natur sündig sind (3, 6), der Wiedergeburt bedürftig (3, 3 u. 5), nur sich nicht; sich weiß er vielmehr als den Mittler der Wiedergeburt für alle, — niemand kommt zum Vater, denn durch ihn. So liegt auf der Hand, daß das, was allen anderen als *ἐκ τῆς σαρκὸς γεγεννημένοις* nachträglich noththut, nämlich daß sie *ἄνωθεν, ἐκ τοῦ πνεύματος, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννημένοι* werden (1, 13; 3, 3 u. 6), bei ihm in ursprünglicher Weise, im Ursprung seines zeitlichen Lebens bereits geschehen sein muß. Aber er sagt auch ausdrücklich, daß seine Bereitung zum Träger absoluter Offenbarung nicht eine erst nachträglich erfolgte, sondern bereits in seiner Geburt gesetzt gewesen sei, — *ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ* (18, 37). Wenn nach seinen eignen sonstigen Zeugnissen seine *ἀλήθεια* unzertrennlich ist von seiner *ἀναμαρτησία* (vgl. 8, 46), worin eher als im Ausschluß aller sündigen Mitgift kann diese schon in der Geburt erfolgte Bereitung bestanden haben? Ebendahin führt uns das Wort *ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον* (16, 28), in welchem das In die Welt Kommen, wie die folgenden Worte *πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον* beweisen, nicht erst das öffentliche Auftreten, sondern jedenfalls schon das Geborenwerden bezeichnet. Denn fällt der „Ursprung aus Gott" mit dem „Eintritt ins irdische Dasein" zusammen, so kann er nicht erst von der Taufe datiren, sondern es muß bereits in der Geburt der Heilige Gottes principiell vorhanden gewesen sein, vorhanden kraft einer sündlosen Anlage, die ihm dann die freithätige sündlose Lebensentfaltung allerdings nicht erspart, wohl aber erst möglich gemacht hat.

Also von dieser Seite her läßt sich nicht bestreiten, daß in dem „Vom Himmel Stammen", „Von Gott Ausgegangensein" der übernatürliche und heilige Ursprung des zeitlichen Daseins Jesu, das „Empfangen vom hei-

---

Begriff auch nur im Weizsäckerschen Sinne genommen) zu sein, zum inadäquaten Träger einer bloßen absoluten Gotteserkenntniß herabsänke, ein relativ Größter unter den Propheten, aber kein eingeborner Gottessohn und kein wirklicher Heiland der Welt. Leider hat Weizsäcker seine sonst so trefflichen Beiträge zum Verständniß des johanneischen Selbstzeugnisses dadurch geschädigt, daß er den johanneischen Christusreden eine so ganz ungenügende Christologie durch gewaltsame Deutung, zum Theil auch nur durch Verdunkelung gegentheiliger Stellen — nicht abgewonnen, sondern aufgenöthigt hat.

ligen Geiste" wiederzuerkennen sei. Aber sollte etwa in jenen Ausdrücken etwas noch ganz Anderes und weit Höheres gesagt sein? Daß dieselben nicht reden können vom zeitlosen Ursprung des Logos, sondern allein vom Ursprung der geschichtlichen Person Jesu, ist unverkennbar, denn sie beschreiben nicht einen lediglich im transscendenten Gebiete verlaufenden Vorgang, sondern auf alle Fälle einen Uebergang aus dem transscendenten ins geschichtliche Gebiet, — *ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον* (16, 28), *καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* (6, 38). Aber die herrschende Auslegungsweise, welche das bildliche Colorit der Reden Jesu halb aus buchstäbelndem, halb aus phantastischem Zuge zu verkennen geneigt ist, hat es uns angewöhnt, in solchen Worten nicht den einfachen nächstliegenden Sinn des Ausgangs d. i. Ursprungs vom Vater, der Herkunft d. h. Abkunft vom Himmel zu finden, sondern zu denken an ein persönliches Sichlosreißen aus der trinitarischen Gemeinschaft mit dem Vater, durch das eine förmliche Veränderung in die ewig sich gleichbleibende Existenz der Gottheit gebracht würde, an ein Vertauschen eines himmlischen Personlebens mit dem irdischen, in welches der Sohn Gottes dann nicht als eine embryonische, sondern als eine innerlich vollkommen fertige Persönlichkeit eingetreten sein müßte. Daß nun die Worte dergleichen Dinge nicht bedeuten müssen, sondern den angegebenen weit einfacheren und denkbareren Sinn mindestens haben können, wird, wenn man nur irgend ein bildliches Element der Rede Jesu anerkennt, nicht zu leugnen sein*); aber es läßt sich auch nachweisen, daß jene traditionelle Auffassung eine unhaltbare ist. Christus setzt nämlich sein *ἐκ τῶν ἄνω εἶναι* und *ἐκ θεοῦ ἐξεληλυθέναι* mit dem *ἐκ θεοῦ* oder *οὐκ ἐκ θεοῦ εἶναι* anderer Menschen in Vergleich, was er nicht könnte, wenn nicht — des oben von uns nachgewiesenen Unterschiedes von Absolut und Relativ unbeschadet — eine Gleichartigkeit zwischen beidem vorhanden wäre. Wenn er 8, 23 den Juden vorhält *ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί· ὑμεῖς ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*, so will er ihnen gewiß nicht sagen, sie seien bloße auf Erden geborne Menschen, er aber eine vom Himmel stammende gottheitliche Person, sondern er will ihr ungöttliches Wesen seinem göttlichgearteten gegenüberstellen: das beweist v. 47, wo das *ἐκ θεοῦ* (= *ἐκ τῶν ἄνω*) *εἶναι* durchaus als etwas Menschenmögliches anerkannt ist, und 17, 14, wo das *οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου εἶναι* auch von den Aposteln ausgesagt wird. Mag man nun beide Doppelsätze als Synonyme fassen, was uns das

*) Wir verweisen hier im Voraus auf die spätere Erörterung der Stelle 3, 13, in der die nothwendig bildliche Fassung des *ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανός* die Nothwendigkeit gleicher Fassung des danebenstehenden *καταβεβηκέναι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* vortrefflich ins Licht stellt.

Natürlichste dünkt, oder (wie Weiß gegen Weizsäcker will) zwischen dem ἐκ τῶν κάτω oder ἄνω εἶναι und dem ἐκ τοῦ κόσμου τούτου εἶναι oder οὐκ εἶναι noch zu unterscheiden suchen, immer wird das ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί keinen Sinn haben dürfen, welcher dem ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ den Character des Vorwurfs benähme. Aber dieser Character des Vorwurfs fiele völlig weg, wenn das ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί, anstatt zu bedeuten „Ich bin himmlisch (d. h. bis in die Wurzel meiner Persönlichkeit hinein heilig) geartet", ausdrücken sollte „Ich habe, ehe ich hier auf Erden zu leben begann, persönlich im Himmel präexistirt. Kann man mithin das ἐκ τῶν ἄνω εἶναι nur auf die — allerdings ursprüngliche, also einen sündlosen, übernatürlichen Ursprung einschließende — religiös-sittliche Vollkommenheit Christi beziehen, so wird man auch die synonymen Ausdrücke nicht anders zu fassen und wo sie einen Moment oder Act des Ausgangs bezeichnen, nur auf eben diesen sündlosen Ursprung zu deuten haben.

Allein es handelt sich zur Erklärung der Persönlichkeit Christi, wie wie sie uns aus den johanneischen Reden seither entgegengetreten ist, nicht blos im negativen Sinne, im Sinne einer sündlosen Anlage, um einen übernatürlichen, „himmlischen" Ursprung. Das johanneische Selbstzeugniß führt uns eben dahin, wohin uns bereits das synoptische geführt hat, zu der Erkenntniß, daß ein Mensch wie andere, auch wenn er sündlos geboren wäre, doch jener absolute Träger der Selbstmittheilung Gottes an die Welt nicht sein könnte als den Jesus sich weiß. Alle die oben angeführten großen Selbstaussagen Jesu über sein Verhältniß zu Gott und Welt, — „Ich bin das Licht der Welt, Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben, Niemand kommt zum Vater, denn durch mich, Wer mich siehet, siehet den Vater" u. s. w. überschreiten so lange doch alles Maaß des Menschenmöglichen, als an einen wenn auch sündlosen und heiligen, so doch immer in religiöser Hinsicht individuell beschränkten Menschen gedacht wird. Sie finden erst Raum in einem Solchen, dessen Individualität eben darin besteht, in religiöser Hinsicht der Unbeschränkte, der Universale zu sein, in dem anderen, geistlichen, himmlischen Adam, dem wahrhaft urbildlichen Menschen, dem „Menschensohn" mit einem Wort. Daß eine solche Persönlichkeit eine vollkommen einzige positive Anlage voraussetzt und daß diese Anlage nichts anderes sein kann als das hier in den Geschichtszusammenhang hineintretende Ebenbild Gottes in seiner Absolutheit, daß also die positive Anlage der Persönlichkeit Christi auf eine reale Präexistenz derselben in Gott führt, auf ihre Präexistenz als ewiges Bild Seiner selbst, das Gott als selbstbewußter, sich selbst erfassender in sich hegt, das alles haben wir bereits im vorigen Kapitel entwickelt und dürfen hier, wo es den Uebergang zu den johanneischen Präexistenzaussagen gilt, nur eben daran erinnern. Lediglich das haben wir hier uns deutlich zu machen,

wie sich unsre als Postulat aus der seitherigen Entwicklung des Selbstbewußtseins Jesu sich ergebende Präexistenzidee zu derjenigen verhalte, welche man herkömmlich aus den johanneischen Christusreden herausliest. Herkömmlicher, wiewohl unklarer Weise (— denn in Wirklichkeit ists ein Ungedanke —) denkt man sich die geschichtliche Person Christi einfach ins ewige Leben der Gottheit hinauf, so daß das präexistente Ebenbild („der ewige Sohn") eine Persönlichkeit wäre im selben Sinne wie hernach der historische Christus, ein von dem Ich des Vatergottes verschiedenes, für sich denkendes und wollendes Ich, das vom Vater hören, lernen, sich senden lassen, zu dieser Sendung sich frei entschließen und hernach auf Erden sich an das alles erinnern kann. Daß ein solches Ich, wenn es dann in die Welt einträte, von vornherein fertig wäre und daher nur scheinbar noch etwas werden, nur scheinbar sich entwickeln, kämpfen, siegen und sich vollenden könnte, liegt in seinem Begriff. Nicht so die Präexistenzidee, auf die uns unsre seitherige Erkenntniß des Selbstbewußtseins Christi geführt hat. Das präexistente Ebenbild, welches Gott als ursprüngliche Anlage der Person Christi in den Zusammenhang der Geschichte hineinsetzen mußte, wird allerdings insofern als persönliches zu denken sein als es ja das Ebenbild des persönlichen Gottes und das Urbild der persönlichen Kreatur ist; nicht aber wird es zu denken sein als zweite Persönlichkeit neben der absoluten Persönlichkeit des Vatergottes, denn es ist ja wesentliches Moment der absoluten Persönlichkeit selbst. *) Es wird demnach am Denken, Wollen und allem Personleben Gottes wesentlichen Antheil haben, aber ein eignes für sich seiendes Denken und Wollen, welches nur durch Einmüthigkeit mit dem Denken und Wollen des Vatergottes congruirte, wird ihm nicht zugeschrieben werden können. Seine Präexistenz wird eine im höchsten Sinne reale und doch seiner Existenz als geschichtlicher Persönlichkeit gegenüber eine ideale sein. Real, nicht nur weil alles was Gott denkt und will, in ihm bereits Realität hat, sondern weil es nichts Realeres geben kann als das göttliche Wesen wie Gott es sich selbst vergegenwärtigt und von sich selbst unterscheidet, um es nach außen hin zu offenbaren. Ideal, weil es im Vergleich mit der geschichtlichen Person Christi eben doch nicht mit dieser identisch, sondern das Urbild, die ewige Idee, das innergöttliche Princip dieser geschichtlichen Person ist. — Welche von diesen beiden Präexistenzvorstellungen ist es nun, die jenen berühmten johanneischen Selbstaussagen zu Grunde liegt?

Es sind die Stellen 6, 62; 8, 58; 17, 5 und 24, welche hier in Frage kommen. Die erste — *ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον;* — haben wir schon

*) So ist ja auch das Selbstbewußtsein des Menschen ein persönliches, nicht aber eine von der Persönlichkeit des Menschen unterschiedene zweite Person.

bei der Erörterung der Idee des Menschensohnes berührt. Sie steht glücklich voran, um uns sogleich zu vergewissern, in welcher alttestamentlichen Stelle Jesus sein Präexistenzbewußtsein ausgedrückt fand: nicht in den Stellen vom Engel Jehovahs oder von der wesenhaften Weisheit, sondern in der vom Menschensohn. Hiemit ist im Grunde die aufgeworfene Frage bereits zu unseren Gunsten entschieden. Denn hat Jesus laut dieser Stelle sich präexistent gewußt nicht als ein gottheitliches und erst nach seiner Präexistenz menschwerdendes Ich, sondern als „des Menschen Sohn," als welcher er schon zuvor (πρότερον) d. h. vor seinem geschichtlichen Dasein im Himmel gewesen, so liegt auf der Hand, daß sein Bewußtsein nicht von einem gottheitlichen Dasein ausgegangen und so erst zu seinem Menschsein fortgeschritten und gleichsam herabgestiegen sein kann, sondern daß es von seiner menschheitlichen Stellung, also von seinem geschichtlichen Leben ausgeht und erst von da aus in sein wesentliches, ewiges Verhältniß zu Gott emporschaut. Weil er sich als des Menschen Sohn d. h. als den urbildlichen Menschen weiß und erfaßt hat, so erfaßt er sich auch im Unterschiede von allen anderen Menschenkindern als den von jeher in Gott Vorhandenen, nach dem und zu dem alle anderen Menschen geschaffen sind, als den vom Himmel, d. h. aus der unmittelbaren Lebenssphäre Gottes, auf die Erde, ins geschichtliche Dasein Niedergestiegenen. Er hat sein Präexistenzbewußtsein also nicht, wie man es sich gewöhnlich vorstellt, vermöge einer Erinnerung an einen vorzeitlichen persönlichen Umgang mit Gott, sondern vermöge einer auf Erden ihm aufgegangenen Intuition, kraft deren er sich als die zeitliche Verwirklichung des ewigen göttlichen Ebenbildes erkennt; und wie könnte er es auch auf anderem Wege haben, da die himmlische Präexistenz eines Menschensohnes von selbst die Möglichkeit einer persönlichen Erinnerung ausschließt? Oder wer vermöchte sich einen Menschensohn d. h. ein Wesen, zu dessen Wirklichkeit menschlicher Geist sammt Seele und Leib, menschliches Leben, Wachsen und Werden seinem Begriffe nach gehört, mit derselben Realität, wie es sie auf Erden hat, ins anfangslose Leben der Dreieinigkeit hineinzudenken? Liegt aber somit auf der Hand, daß Christus seine Präexistenz, indem er sie als Präexistenz eines Menschensohnes dachte, bei aller himmlischen Realität, welche er derselben ohne Zweifel zuerkannte, doch nur als eine im irdisch-geschichtlichen Sinn ideale gedacht haben kann, d. h. als die Präexistenz eines wenn auch noch so realistisch gedachten himmlischen Urbildes, das in seiner geschichtlichen Person verwirklicht sei, so ist auch unsre Präexistenzanschauung, wie wir sie als Consequenz seiner sonstigen Selbstaussage gewonnen haben, hier von ihm selbst entscheidend bestätigt.

Eine so deutliche und lehrreiche Stelle werden wir nun mit vollem hermeneutischen Rechte als den Schlüssel zum Verständniß der anderen,

vielleicht dunkleren, betrachten dürfen, und so ist hiemit die traditionelle Fassung dieser weiteren Stellen — falls sie sich nicht etwa als die allein mögliche ausweist — bereits gerichtet. Es hilft daher wenig, daß die zweite Stelle — ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί — an und für sich diese traditionelle Fassung erlaubt: sie erlaubt eben die unsre, die von der Idee des Menschensohnes ausgehende Präexistenzidee nicht minder und sie muß doch ausgelegt werden nach der Analogie der h. Schrift und insonderheit des ganzen übrigen Selbstzeugnisses Jesu. Daß von Jesu als dem Messias die Rede ist, kann kein Streit sein; Abraham schon, hat er gesagt, habe sich gefreut seinen Tag, d. h. den Tag der Erscheinung des Messias zu sehen. Was ist nun einfacher als der Gedanke: Ehe Abraham auf Erden werden konnte, mußte der Messias schon im Himmel sein; ehe Gott den Abraham erwählen konnte zum Vater des Verheißungsvolkes, mußte der Inhalt der Verheißung, mußte Christus für Gott und in Gott bereits da sein? Wenn Jesus gegenüber den Juden, die ihn für nichts weiter hielten als für einen späten Enkel Abrahams gleich ihnen, das Bewußtsein aussprechen wollte, das ihn im Vergleich mit Abraham erfüllen mußte, das Bewußtsein das A und O der Weltgeschichte zu sein, in der Abraham nur ein einzelnes, vorübergehendes Moment ist, in welch treffenderen Worten der bündigen, mächtigen Prophetensprache konnte er's thun? Man wird einwenden, nach dieser Fassung liege doch nur eine ideale Präexistenz in dem Worte, und wie habe dieselbe der realen Existenz Abrahams gegenübergestellt werden können? Aber auch nach unserer Ansicht hat Christus seine Präexistenz als göttliches Ebenbild, als in des Himmels Wolken den Tag seiner irdischen Offenbarung erharrender Menschensohn, wie die Danielstelle ihn zeichnet, ganz gewiß sehr realistisch gedacht, nur freilich im Sinne einer anderen als der irdisch-geschichtlichen Realität: daß er aber diese sich nicht zugeschrieben haben kann, versteht sich von selbst, denn im Himmel Präexistiren ist eben selbstverständlich etwas anderes als auf Erden ein geschichtliches Dasein führen. Eine Gleichartigkeit seiner ewigen Existenz und der zeitlichen Abrahams kann Jesus also auf keinen Fall haben aussagen wollen; vielmehr hat er ja durch das dem Präteritum γενέσθαι entgegengestellte Präsens εἰμί, welches er anstatt des zu erwartenden ἤμην wählt, die Verschiedenartigkeit der idealen und der geschichtlichen Existenz so sehr betont als es von dem Propheten, der die himmlischen Dinge concreter anschaut und bezeichnet als der Dialektiker, nur immer erwartet werden kann.*) Auf alle Fälle wird behauptet werden dürfen,

---

*) Daß er, Jesus, in seiner Präexistenz den Abraham gesehen haben wolle, wie Weiß a. a. O. S. 232 behauptet, ist lediglich eine Verwechslung der plumpen Rede der Juden v. 57 mit der eignen Rede des Herrn.

daß, sobald sich Jesus einmal in dem im Himmel präexistirenden Menschensohne Dan. 7, 13 erkannt hatte, ein Ausspruch wie Joh. 8, 58 vollkommen im Bereich seines Bewußtseins lag, auch ohne daß eine präexistente Erinnerung dasselbe bestimmte. Und so thut auch diese Stelle, auf die man allerdings leicht pochen kann, wenn man auf jedes wirkliche Denken über ihren Inhalt verzichtet, gegen unsere Präexistenzvorstellung keinen Einspruch, sondern schließt sich ungezwungen an die erstbesprochene an.

Wir kommen zu den beiden Stellen des hohenpriesterlichen Gebetes: *καὶ νῦν δόξασόν με σύ πάτερ παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί* (17, 5) und *ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου* (v. 24). Was nun die letztere Stelle angeht, so setzt sie einer in unserem Sinne idealen Fassung der Präexistenz jedenfalls nicht die geringste Schwierigkeit entgegen. Konnte Christus, wenn er sich als das geschichtlich verwirklichte himmlische Urbild der Menschheit wußte, sich anders denn als den uranfänglichen Gegenstand göttlicher Vaterliebe empfinden; mußte er nicht an der Schwelle der Vollendung, an der er stand, erfüllt sein von dem Gefühle, daß es ewige Liebesgedanken seien, welche sich in seiner bevorstehenden und der ganzen Menschheit zu gute kommenden Verklärung vollzögen? Man wendet gegen eine solche Fassung unsrer Stelle wohl ein, daß doch die vor Grundlegung der Welt gehegte Liebe Gottes einen bereits damals als selbständiges Du vorhandenen Geliebten voraussetze. Aber das ist so wenig der Fall, daß sogar jeder selig sterbende Gläubige zu seinem himmlischen Vater ebenso sprechen könnte wie dort der durch den Tod in seine Herrlichkeit eingehende Heiland. Oder sagt die Schrift nicht von allen Gläubigen, daß Gott sie *προέγνω, ἐξελέξατο πρὸ καταβολῆς κόσμου* (Röm. 8, 29; Eph. 1, 4) und ist denn das nicht auch eine vor der Welt Grundlegung auf sie gerichtete göttliche Liebe? — Um so mehr pflegt sich die traditionelle Ansicht auf das *καὶ νῦν δόξασόν με σύ πάτερ παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί* zu berufen. Wie aber, wenn Gott von Ewigkeit (*πρὸ τῶν αἰώνων*) der Menschheit seine eigne *δόξα* zugedacht hat (vgl. 1 Cor. 2, 7—9; Röm. 5, 2), muß da nicht der, welcher sich als das ewige Urbild der Menschheit weiß, sich auch mit dieser *δόξα* von Ewigkeit her vor Gott angethan schauen? Man stützt sich auf das *ᾗ εἶχον παρά σοι*, welches dem postexistenten *παρὰ σεαυτῷ* entsprechend unmöglich eine blos zugedachte, in Gottes Rathschluß besessene *δόξα* bezeichnen könne. Als eine blos zugedachte hat Christus sie allerdings auch nicht angeschaut, sondern als eine ebenso reale wie seine ganze Präexistenz, von der sie unzertrennlich ist; ganz entsprechend jener danielischen Stelle, in welcher ja auch der Menschensohn bereits im Himmel mit aller der Herrlichkeit ausgestattet wird, die er doch erst auf Erden gewinnen soll.

In der That ist ja die ewige δόξα dem präexistenten Ebenbilde Gottes durchaus nicht blos zugedacht, sondern eignet ihm um so vollkommner, je völliger dies Ebenbild noch mit Gottes eignem Personleben unmittelbar eins ist; zugedacht ist sie dagegen der geschichtlichen Persönlichkeit, in welcher dies göttliche Ebenbild auf Erden erscheinen soll. Aber die Art und Weise des prophetischen Erkennens ist nicht distinguirende Dialectik, sondern zusammenschauende Intuition; so wenig Jesus daher auf den Unterschied seiner Präexistenz und historischen Persönlichkeit reflectirt, der doch auf alle Fälle, auch nach der orthodoxen Anschauung, vorhanden ist, so wenig reflectirt er auch über Realität und Idealität der δόξα, in der als einer uranfänglichen er sich beim Vater droben erschaut. Will man also nur den unleugbaren Unterschied der prophetischen Anschauung von der philosophischen Denkart in Anschlag bringen, so wird man es aufgeben müssen das ᾗ εἶχον παρὰ σοί zu pressen gegen eine Fassung der Präexistenz, welche für jene δόξα im Vergleich zur Postexistenz einen idealen Character in Anspruch nimmt. Es ist aber diese Fassung der Stelle nicht allein möglich, sondern geradezu unabweislich. Einmal darum, weil die in Rede stehende δόξα eine vom Vater **erbetene** ist (καὶ νῦν δόξασόν με σύ, vgl. v. 1) und zwar erbeten als Lohn **der** Verherrlichung, welche dem Vater durch den Sohn in der Ausrichtung des ihm aufgetragenen Werkes bereitet worden ist; (vgl. v. 4, zu dessen Inhalt v. 5 offenbar im Verhältniß einer durch das σὺ πατέρ noch besonders hervorgehobenen Wechselbeziehung steht). Wäre nun, wie die traditionelle Auslegung will, die δόξα dem Sohne in seiner Präexistenz schon ganz ebenso eigen gewesen wie in seiner Postexistenz, wie könnte er sie denn erbitten und als Lohn seines auf Erden bewährten Gehorsams betrachten? Was man als verdienten Lohn empfängt, kann man unmöglich bereits kraft angeborenen Eigenthumsrechtes besitzen, und was einem wesentlich und wesenhaft zueigen gehört, unmöglich als erworbenen Lohn einer vollbrachten Leistung erbitten. Schon diese höchst einfache Betrachtung reicht aus, die traditionelle Auffassung zu widerlegen. Nun aber, — worin besteht denn jene δόξα, welche Jesus erbittet? Warlich nicht in einer einsamen und rein persönlichen Majestät, die er abgesehen von der Menschheit lediglich für sich zu besitzen gedächte (vgl. v. 24), sondern sie besteht, wie v. 2 (καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός) in seinem Zusammenhang mit v. 1 (δόξασόν σου τὸν υἱόν) ausdrücklich bezeugt, in dem Verhältniß eines verklärten Hauptes der Menschheit, in der Stellung einer Lebenssonne, welche das ewige Leben überallhin mitzutheilen, alle lichtsuchenden Keime in der Welt himmelwärts emporzulocken im Stande ist (vgl. 12, 32). Daß dies überhaupt der Sinn jener δόξα ist, welche der johanneische Christus kraft seines Todes erhofft und erbetet, bezeugen seine Aussprüche auch sonst; am deutlichsten vielleicht die Stelle 12, 23. 24, wo er aus Anlaß der nach ihm fragenden Griechen

ausruft „die Stunde ist da, daß des Menschen Sohn verherrlicht werde: wahrlich, wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt, bleibt es allein, wenn es aber stirbt, so bringt es viele Frucht", — und welche andere Herrlichkeitshoffnung entspräche auch seiner sich mit den Menschen unzertrennlich zusammenfassenden Liebe? Ist aber diese δόξα nichts anderes als was auch Paulus Phil. 2, 9 f. als Lohn des vollendeten Gehorsams Christi schildert, jene gottgleiche Stellung zur Welt, vermöge deren alle nur in seinem Namen anbeten, die Stellung des erhöhten Weltheilandes mit einem Wort —, wie ist es dann möglich, daß er dieselbe ganz ebenso, wie er sie nach vollbrachtem Erlösungswerke einnimmt, vor dem Beginn desselben, ja ehe es überhaupt eine erlösungsbedürftige Welt gab, — πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, — bereits besessen hätte? Daß dieser präexistente Besitz als ein irgendwie idealer gedacht werden muß, liegt also auch im Begriff der δόξα selbst, und so erweist gerade diese Stelle, welche man als die festeste Burg der herkömmlichen Präexistenzidee anzusehen pflegt, die vollständige Unhaltbarkeit derselben und die Nothwendigkeit der unsrigen, die ein ächtmenschliches Verhältniß Jesu zum Vater und ein ächt menschliches Erringen der gottgleichen Herrlichkeit seines Erhöhungsstandes gestattet.

Es ist lediglich die Macht der Tradition, welche ein solches Ergebniß, das vermöge seiner Einfachheit längst hätte einleuchten müssen, noch immer mit Mißtrauen aufnehmen läßt. Man hat sich so sehr gewöhnt das johanneische Evangelium durch die Brille der kirchlichen Orthodoxie zu lesen, daß Auffassungen, die im Grunde unnatürlich und gewaltsam sind, uns gleichsam selbstverständlich —, und die einfachsten, selbstverständlichsten dagegen verdächtig vorkommen. Aber man versetze sich doch einmal in die Zeit, in welcher solche Worte zuerst vernommen oder gelesen wurden: wie ganz anders haben dieselben damals im Verständniß der Zeitgenossen geklungen! Wenn das Buch Henoch, dem apostolischen Zeitalter werth und vertraut (Brief Judä v. 14) von dem „Menschensohne" sagt „Ehe die Sonne und die Zeichen gemacht, die Sterne des Himmels geschaffen waren, ward sein Name schon genannt vor dem Herrn der Geister," und „Vor der Weltschöpfung war er auserwählt und verborgen vor ihm und wird vor ihm sein von Ewigkeit zu Ewigkeit", ohne doch, wie jedermann zugibt, dabei von ferne an ein trinitarisches Verhältniß zu denken, meinen wir denn, Johannes und seine Leser hätten die ähnlichen Aussprüche des hohenpriesterlichen Gebets im Sinne des Symbolums Quicunque auffassen müssen oder auch nur auffassen können? Oder, wenn man vor solchen apokryphischen Parallelen zurückscheut, die doch jedenfalls die religiöse Ideenwelt und Ausdrucksweise des Zeitalters bezeugen helfen, so sehe man sich doch im hohenpriesterlichen Gebete selbst näher um und beachte die ganze Form des Bewußtseins, die sich in demselben ausspricht. Wenn der hohe-

priesterliche Beter von Anfang bis zu Ende sein Verhältniß zum Vater ächt prophetisch unter den Begriff der „Sendung" stellt (v. 3. 18. 25), wenn er die Offenbarung des Vaters, die er mitzutheilen hatte, nicht als sein Eigenthum, sondern als ῥήματα ἃ δέδωκάς μοι bezeichnet (v. 8), wenn er sein Einssein mit dem Vater dem Einssein der Jünger mit ihm gleichstellt und das Nicht von dieser Welt Sein, das er sich zuschreibt, von ihnen nicht minder behauptet, (v. 22. 23 und v. 14), wenn er dieselbe Liebe, mit der der Vater ihn vor der Welt Grundlegung geliebt, ausdrücklich auch auf die Seinen gerichtet sein läßt (v. 23 vgl. mit v. 24), wenn er die Jünger, weit entfernt sie als sein ursprüngliches Logoseigenthum zu betrachten, als zuerst dem Vater angehörend und von diesem erst ihm geschenkt bezeichnet (v. 6), wenn er für diese Jünger betet als einer, der sie hinfort nicht mehr wie bisher behüten könne und sie nun um so mehr der Behütung des Vaters anempfehlen müsse (v. 12—15), — ist es denn das Bewußtsein einer zweiten Person der Gottheit, ein Bewußtsein, das seinen Schwerpunkt in der Erinnerung an eine vorzeitliche Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit hätte, was in diesen Aeußerungen sich kund gibt? Oder ist es nicht das ächt menschliche Bewußtsein des einzigartigen Gotteskindes, des Erstgebornen unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29), mit einem Worte des Menschensohnes; ein Bewußtsein, das allerdings in seiner heiligen Erhebung bis in's ewige Leben der Gottheit hinaufreicht um dort seinen Ursprung und seine Heimath zu erfassen, aber dabei keinen Augenblick die allgemein-menschliche Basis verläßt, auf der es ruht! —

Wir scheinen unseren Beweis, daß das johanneische Selbstzeugniß keine andere Christologie enthalte als das synoptische, erbracht zu haben; von der allgemein-menschlichen Basis des Bewußtseins Jesu bis hinein in die unvergleichliche höchste Spitze desselben, die Präexistenz, haben wir lediglich dasselbe Bild gefunden wie in den synoptischen Reden, nur schärfer und reicher ausgeführt, namentlich hinsichts des übernatürlichen Ursprungs. Allein wir sind doch noch nicht am Ziel: noch gilt es eine Reihe entgegengesetzter Instanzen zu prüfen, welche die herkömmliche Auffassung dem johanneischen Selbstzeugniß zu ihren Gunsten entnimmt. Dahin gehört zunächst die Behauptung, daß der johanneische Christus Eigenschaften göttlicher Majestät in Anspruch nehme. Wäre dieselbe begründet, so wären freilich die Nachweise, die wir oben über das ächtmenschliche Abhängigkeitsbewußtsein Jesu gegeben, nicht weggeschafft, es wäre lediglich ein innerer Widerspruch des johanneischen Selbstzeugnisses erwiesen. Aber es sind auch nur Mißverständnisse, wenn man meint, der johanneische Christus wisse sich allwissend, allmächtig u. s. w. Er gibt große Proben übernatürlichen Wissens, aber immer nur in einzelnen auf seinem Berufsweg liegenden Fällen (z. B. 1, 49; 4, 17; 6, 70; 11, 14); das sind prophetische Blicke, aber keine göttliche Allwissenheit. Nirgends behauptet

er die letztere zu haben; vom Pilatus erfragt er (18, 34) den Sinn eines an ihn gerichteten Wortes, und wenn seine Jünger 16, 30 sagen „Nun wissen wir, daß du alles weißt“, so haben sie — abgesehen davon, daß ihr Wort noch lange nicht sein Wort ist — schwerlich an etwas anderes als an die Dinge der göttlichen Offenbarung gedacht. Es ist nicht anders mit der vermeintlichen Allmacht des johanneischen Christus, die durch die Erklärung, er vermöge nichts von ihm selbst, durch die Erbittung seiner Wunder vom himmlischen Vater entschieden ausgeschlossen wird. Es ist ein Irrthum, in den Worten 5, 17 „Mein Vater wirket bis hieher und ich wirke auch“ die Behauptung einer Mitregentschaft der Welt zu finden: nicht dieselben Dinge, die der Vater thut, sondern lediglich analoge sind es, die der Sohn nach 5, 19 dem Vater absieht und nachthut. Dieselben könnte er ihm gar nicht nachthun, denn sonst geschähe in der göttlichen Weltregierung alles doppelt, einmal vom Vater und dann nochmals vom Sohne; es liegt aber auch im Zusammenhang klar vor Augen, daß es nur ein Nachbilden göttlicher Thätigkeiten ist was er sich zuschreibt, nämlich Wirken auch am Sabbath wie auch der Vater kein Müßigsein kennt (v. 17) und geistlich lebendig Machen, wie der Vater physisch lebendig macht (v. 21). Allerdings wird der Sohn einst auch physisch lebendig machen (v. 28), was ebenso wie das Halten des Weltgerichts (v. 22) wirkliches göttliches Majestätswerk ist, aber beide Werke wird der Sohn nicht kraft eigner Gottheit üben, sondern, wie er selbst sagt, kraft göttlicher Uebertragung, als der Messias (v. 20—22). So sagen auch Worte wie „Alles, was der Vater hat, ist mein“ und „Alles was dein ist, ist mein“ (16, 15; 17, 10) keineswegs ein Schöpferrecht an die Welt aus; sie beziehen sich ebenfalls, wie die parallele Stelle Mth. 11, 27, bei der das durch den Zusammenhang besonders klar ist, lediglich auf die Heilsoffenbarung Gottes in Christo, welche damit als absolute, vollkommen rückhaltlose bezeichnet wird; aber wollte man auch mehr darin finden, eine wirklich übertragene Allgewalt, so bliebe sie immer eine übertragene, also kein Anrecht des Schöpfers an seine Schöpfung. Es ist bemerkenswerth, daß — während der Evangelist den Logos zum Mittler der Weltschöpfung und ursprünglichen Eigenthümer jeder Menschenseele macht (1, 3. 9. 10. 11), der im Evangelium redende Christus nirgends ein solches Schöpferrecht behauptet,*) sondern dasselbe lediglich dem Vater beimißt, und — wie schon oben angeführt — die ihm zufallenden Herzen ausdrücklich als ihm vom Vater gegebene bezeichnet**) (6, 37; 17, 6. 12). Unter diesen Um-

*) Denn auch 10, 16 „ich habe noch andere Schafe“ drückt nur ein messianisches, gottgegebenes Anrecht aus.

**) Daß darum zwischen dem Prolog des Evangelisten und den von ihm mitgetheilten Reden des Herrn doch kein Widerspruch besteht, wird sich später, bei der

ständen besteht nicht das geringste Recht, die Thatsache, daß Jesus den Ausdruck eines überwältigten Gefühls, das „Mein Herr und mein Gott" des Thomas nicht zurückweist, im Widerspruch gegen seine ganze unzweideutige Selbstaussage dogmatisch auszubeuten. Gewiß gibt Thomas einem vollkommen begründeten Gefühle Ausdruck, wenn er nach dem höchsten Namen greift, den doch auch das Alte Testament schon dem Könige (Ps. 82, 6) wie viel mehr dem Messias geben konnte, ja wenn er in dem Auferstandenen die wahrhaftige Theophanie, die Offenbarungsgegenwart Gottes anbetet, aber daß Jesus diese Anrede annimmt, kann sein gleichfalls nach der Auferstehung geredetes Wort nicht aufheben: „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott (20, 17).

Indeß die traditionelle Auffassung hat noch ernsthaftere Instanzen für sich geltend zu machen. Wir haben eingeräumt, daß eine präexistente Erinnerung mit unsrer Auffassung der Präexistenz und der ganzen Person Christi unvereinbar sei, indem dieselbe einmal ein für sich seiendes Personleben vor der Geburt erfordern und dann durch die Continuität des aus diesem präexistenten Dasein ins geschichtliche herüberreichenden Bewußtseins die Menschlichkeit des Geisteslebens Jesu aufheben würde. Wie aber, wenn sich eine solche transscendente Erinnerung wirklich nachweisen ließe? Wenn sich's fände, daß Jesus seinen Ausgang aus Gott und Eintritt in die Welt in einer Weise bezeichnete, die eine persönliche Erinnerung an diesen Uebergang voraussetzt? Noch mehr, wenn er die Erinnerung an ein vorgeschichtliches Personleben geradezu als Quelle seiner himmlischen Lehren behandelte, wenn er von einem präexistenten Gesehen- und Gehörthaben Gottes erzählte? Es kommen hier einmal die zahlreichen Stellen in Betracht, welche von einem *ἀποστείλασθαι* und *πεμφθῆναι παρὰ τοῦ πατρός*, oder *εἰςέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* reden und ebendamit ein vorher vorhandenes selbständiges Personleben anzudeuten scheinen, dann aber und mit noch mehr Gewicht diejenigen, in denen von einem *ἑωρακέναι* und *ἀκηκοέναι παρὰ τοῦ πατρός* oder *παρὰ τῷ πατρί* die Rede ist, — *ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν* (3, 11); *οὐχ ὅτι τὸν πατέρα τις ἑώρακεν, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακε τὸν πατέρα* (6, 46); *ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστι κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ, ταῦτα λέγω εἰς τὸν κόσμον* (8, 26); *ἐγὼ ὃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί μου λαλῶ* (8, 38); *ὅς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα, ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ* (8, 40); *πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου, ἐγνώρισα ὑμῖν*

Erörterung der johanneischen Christologie zeigen. Der Widerspruch wäre da, wenn dem Johannes der Logos bereits Person, die Person Jesu wäre, aber das ist er ihm eben nicht.

(15, 15). Der Eindruck namentlich dieser letzteren Art von Aussprüchen ist für die, welche mit dem Vorurtheil der traditionellen Auslegung des Johannesevangeliums an sie herantreten, allerdings ein solcher, daß ihnen die Voraussetzung eines präexistenten förmlichen Umganges zwischen dem Vater und dem Sohne hier ganz unverkennbar erscheint. Von diesem Eindruck hat sich noch unlängst ein so einsichtiger Ausleger wie Weiß bestimmen lassen — zwar nicht die gegentheiligen Eindrücke und Ergebnisse der johanneischen Reden diesen Aussprüchen zum Opfer zu bringen, wohl aber einen gewissen Dualismus im Bewußtsein des johanneischen Christus anzunehmen, den Dualismus eines göttlichen Bewußtseins, das als transscendente Erinnerung ins irdische Dasein durchleuchte, und eines menschlichen Bewußtseins, das sich Gotte in demüthiger Abhängigkeit gegenüberstelle*). Und freilich — wäre die herkömmliche Auslegung jener Stellen die einzig mögliche, so bliebe dem Exegeten und biblischen Theologen nichts übrig als einen solchen Dualismus anzuerkennen und die Schlichtung des inneren Widerspruchs, der dann im johanneischen Selbstzeugniß vorläge, der Dogmatik oder der Kritik zu überlassen. Denn allerdings, ein innerer Widerspruch wäre es, wenn Jesus sich einer gottheitlichen Existenz, kraft deren er alle Macht im Himmel und auf Erden von Natur besäße, so deutlich erinnerte, um aus dieser Erinnerung alle seine Mittheilungen schöpfen zu können, und auf der anderen Seite wieder, als hätte er seine göttliche Natur ganz vergessen, alles was er vermöchte, in ächt menschlichem Abhängigkeitsgefühl vom himmlischen Vater erbetete oder als von ihm geschenkt betrachtete. Ja, dieser Widerspruch wäre so groß, daß die Dogmatik ihn schwerlich auf befriedigende Weise vermitteln könnte; um so unwiderleglicher aber wäre dann die Stimme der Kritik, die uns sagen würde, daß die Aeußerungen der ersteren Art offenbar nicht geschichtlich, nicht eigne Worte Jesu sein könnten, sondern auf Rechnung des Evangelisten und seiner Logosidee gesetzt werden müßten, womit dann — wenn nicht die Aechtheit, so doch die Zuverlässigkeit des Johannesevangeliums schon halb verloren wäre. Allein wir glauben darthun zu können, daß die fraglichen Stellen das nicht aussagen oder voraussetzen, was die herkömmliche Auslegung aus ihnen herausliest.

Zunächst, — setzen die Stellen, die von einem Gesandtsein, In die Welt Gesandtsein, In die Welt Kommen reden, in der That eine transscendente Erinnerung voraus? Man kann im Gegentheil fragen, ob sie das transscendente Gebiet überhaupt nur berühren. Wenn Christus einfach redet von seinem πέμψας, von dem Vater, der ihn ἀπέστειλεν (3, 34; 4, 34; 5, 23. 24; 5, 38; 6, 57; 11, 42), so macht es an sich nicht die geringste Schwierigkeit, dies von der messianischen Sendung zu verstehen,

*) Weiß, Joh. Lehrbegriff, S. 222 ff.; vgl. S. 238.

wie sie ihm in der Taufe zu Theil ward; Johannes der Täufer, bei dem von keiner Präexistenz die Rede sein kann, redet von sich ganz ebenso (1, 33) und heißt auch *ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ* (1, 6). Und diese Fassung des „Sendens" im allgemein=prophetischen Sinne empfiehlt sich um so mehr, als Jesus die von ihm ausgehende Sendung der Apostel wiederholt mit seiner eignen vom Vater ausgegangnen vergleicht (13, 20; 17, 18; 20, 21 *καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς*). Aber widerstreben dieser Auslegung nicht diejenigen Stellen, in denen zu dem *ἀποσταλῆναι, πεμφθῆναι* noch ein *εἰς τὸν κόσμον* hinzutritt oder synonymer Weise von einem *ἐληλυθέναι εἰς τὸν κόσμον* geredet wird (z. B. 3, 17; 9, 39)? So scheint es nach unserm Sprachgebrauch von „Welt", aber wir dürfen nicht vergessen, daß der biblische mit *κόσμος* nur seltner das gesammte irdische Dasein, viel häufiger die Menschheit und zwar in ihrem ungöttlichen Zustande bezeichnet und daß daher das *ἀποσταλῆναι* und *ἐληλυθέναι εἰς τὸν κόσμον* ganz wohl das Hinaustreten aus der Stille in die große arge Welt, das Eintreten in die öffentliche, prophetische Wirksamkeit bezeichnen kann. In einer Stelle wenigstens ist diese Auslegung die allein mögliche, in der Stelle 17, 18 *καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον* (vgl. v. 16 *ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσί, καθὼς ἐγὼ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰμί*) und diese Stelle legt ein starkes Gewicht dafür in die Wagschaale das *εἰς τὸν κόσμον* auch in anderen Stellen in diesem Sinne zu deuten.

Bekennen wir indeß, daß diese Deutung nicht durchweg befriedigt. Daß *εἰςέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* mindestens ebensowohl den Eintritt ins irdische Dasein (unser „Auf die Welt Kommen") bezeichnen kann, läßt sich angesichts der Stelle 16, 21 (*διὰ τὴν χαράν, ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον*) nicht verkennen, und es gibt Aussprüche, in denen diese Fassung sich offenbar mehr empfiehlt. So könnten in der Stelle 18, 37 (*ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ*) zwar die Geburt und die spätere amtliche Sendung als zwei verschiedene Momente gemeint sein, aber einfacher ist es doch, beide Sätze rein synonym und parallelistisch zu nehmen, also in dem *ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον* den Eintritt ins irdische Dasein zu finden. Ebenso in der Stelle 10, 36 *ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον*: verstünde man unter letzterem die Sendung ins öffentliche Leben, so müßte man unter *ἡγίασε* die in der Taufe stattgefundene Messiasweihe verstehen; allein die Parallelen Jerem. 1, 5; Sir. 45, 4; 49, 7, welche *ἁγιάζειν* von einem Auserwählen vor der Geburt setzen, geben der anderen Deutung den Vorzug. Endlich in der Stelle 16, 28 — *ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν*

ατέρα, kann in dem ἐλήλυθα die Beziehung auf die Geburt so wenig usgeschlossen werden als in dem ἀφίημι die auf den Tod. Da nun ndrerseits die Sendung der Apostel εἰς τὸν κόσμον 17, 18 keinenfalls en Eintritt ins irdische Dasein, sondern nur den ins öffentliche Leben be-eichnen kann, so muß man entweder annehmen, daß jene Ausdrucksweisen bwechselnd bald in diesem bald in jenem Sinne stehen, oder aber — was vir vorziehen — die Rede Christi von seiner „Sendung", von seinem „In ie Welt Kommen" auf den ganzen Lebensproceß von seiner transscenden-en Erwählung (ἡγίασε) bis in sein öffentliches Auftreten hinein deuten, also Geburt und Messiasweihe darin zusammengefaßt finden. Auch in der Stelle 16, 28 läßt es sich doch leicht zeigen, daß die Ausdrücke noch mehr als bloßes Geborenwerden und Sterben bezeichnen müssen; es ist der ganze Verklärungsproceß vom Tode an, der in dem ἀφίημι τὸν κόσμον liegt, und so dürfte in dem ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον entsprechend der ganze Proceß des Eingehens in die Welt und auf die Welt ausgedrückt sein. Ebenso sprechen für ein solches Zusammengefaßtsein verschiedner Momente Stellen wie 7, 29 (ὅτι παρ᾽ αὐτοῦ εἰμί, κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν), 8, 42 (ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καί ἥκω, οὐδὲ γὰρ ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ᾽ ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν), wo weder blos ans öffentliche Auftreten, noch blos an den Eintritt ins irdische Dasein gedacht werden kann, sondern mit dem παρ᾽ αὐτοῦ εἰμί und ἐξῆλθον auf die himmlische Abkunft, in dem ἀπέστειλεν und ἥκω auf die öffentliche Sendung angespielt sein dürfte. — Allein wenn wir auch in dieser Weise den Sinn des εἰς τὸν κόσμον auf den Eintritt ins irdische Dasein, auf die Geburt ausdehnen, so liegt doch auch so in dem „Gesandtsein", „Gekommensein" eine Anspielung auf ein vorzeitliches, selbständiges Personleben nur dann, wenn man sie aus anderweiten Gründen hineinlegt; man könnte mit demselben sprachlichen Rechte aus der „Sendung", die jedem großen Manne in der Weltgeschichte zugeschrieben wird, ja in dem „Auf die Welt Kommen", das wir von jedem Kinde sagen, auf ein präexistentes Personleben schließen. Gegen eine solche Pressung des Ausdrucks spricht schon der überhaupt für die traditionelle Ansicht höchst bedenkliche Umstand, daß Christus nirgends sein In die Welt Kommen als seinen eignen Entschluß bezeichnet, wie er sein in den Tod Gehn allerdings als solchen darstellt (10, 18). Gerade wenn wir das εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον auf den Eintritt nicht in die Oeffentlichkeit, sondern ins irdische Dasein nehmen, beweist die Stelle 18, 37, daß dasselbe nichts anderes ist als ein andrer Ausdruck für Geborenwerden (vgl. 16, 21), und dann ist das πέμπειν und ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον dem entsprechend nichts andres als das Geborenwerdenlassen, die Bezeichnung jenes Actes göttlicher Weltregierung, kraft dessen nicht blos der Sohn Gottes, sondern jeder Mensch gerade an der Stelle in die Weltgeschichte ein-

tritt, an die er vermöge seiner Anlage und Bestimmung gehört. Oder hätte etwa das unverständige Volk, das Jesum zum weltlichen König ausrufen wollte, 6, 14 an etwas anderes gedacht als an ein Hervorgehen aus göttlichem Rathschluß zu weltgeschichtlicher Bestimmung, wenn es ausrief *οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον?*

Besagt mithin das In die Welt Gesandtsein und In die Welt Kommen auf keinen Fall etwas andres als was ebensowohl von jedem Propheten ausgesagt werden konnte, so entsteht schon von daher die Vermuthung, ob denn nicht auch jenes *ἑωρακέναι* und *ἀκηκοέναι παρὰ τοῦ πατρός* oder *παρὰ τῷ πατρί*, anstatt Erinnerungen aus der Präexistenz zu bezeichnen, nach Analogie des prophetischen „Schauens" und „Vernehmens" zu fassen, mithin ins geschichtliche Leben Jesu und nicht in seine Präexistenz zu verlegen sei. Wie wenig man sich in dieser Frage von dem ersten Eindruck, den uns heute vermöge unsrer dogmatischen Gewöhnung die Worte machen, gefangennehmen lassen darf, dafür bietet die Rede des Täufers 3, 27—36 einen lehrreichen Fingerzeig. Wenn der Täufer v. 31—32 sagt *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν καὶ ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε, τοῦτο μαρτυρεῖ*, wer möchte da nicht sofort schließen, daß das Gesehen- und Gehörthaben als im Himmel, in der Präexistenz vorgegangen gedacht sei? Liest man aber weiter v. 34 *ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεός, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ· οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα*, so sieht man auf einmal die Gottesworte, die der Messias zu reden hat, nicht auf ein präexistentes Gesehen- und Gehörthaben, sondern auf den ohne Maaß ihm verliehenen Geist Gottes zurückgeführt (vgl. 1, 32). Hieraus folgt dann aber, daß auch das Schauen und Hören v. 32 nicht auf präexistente Erinnerung, sondern auf den auf Erden in unbegränzter Fülle mitgetheilten prophetischen Geist zurückgeführt sein will, also vielmehr ein Consequens als ein Antecedens des *ἐξ οὐρανοῦ* Seins, der himmlischen Abkunft sein soll, indem der vom Himmel Stammende, d. h. der Messias, eben kraft seiner himmlischen Abkunft den Geist ohne Maaß hat, oder was dasselbe sagt, des prophetischen Schauens und Vernehmens in absoluter Weise fähig ist. — Daß ein Vernehmen Gottes, ein *ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρός* im irdischen Leben möglich sei, ist nicht zu bestreiten, denn was wäre ein Prophet ohne ein solches? (vgl. 1, 33). Aber Jesus sagt es auch ausdrücklich, — *πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρός με* (6, 45); und kann denn nun zwischen dem *ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρός* und dem *ὁρᾶν παρὰ τοῦ πατρός* mehr als ein formaler Unterschied sein? Allerdings das *ὁρᾶν τὸν πατέρα*, was mehr sagt als ein *ἀκούειν* oder *ὁρᾶν παρὰ τοῦ πατρός*, nimmt Jesus 6, 46 für sich allein in Anspruch, aber nicht als etwas, das nur in der Präexistenz stattfinden

könne, sondern als etwas, das keinem sündigen Menschen möglich ist (vgl. Matth. 5, 8). Und jedenfalls hat er ein ins irdische Dasein fallendes *ὁρᾶν παρὰ τοῦ πατρός* ebenso wie *ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρός* von sich selbst ausgesagt: *καθὼς ἀκούω* (Präsens!), *κρίνω* (5, 30) und *ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ, καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα* (5, 20). Nach diesen Aussprüchen findet also im geschichtlichen Leben Jesu eine fortwährende und fortschreitende (*δείξει*) Offenbarung des Vaters an den Sohn statt, welche als ein Hören und Sehen (Gezeigtbekommen) bezeichnet wird: schließt denn nicht das schon eine in der Form der Erinnerung aus dem vorzeitlichen Dasein mitgebrachte absolute Erkenntniß der göttlichen Dinge entschieden aus? Wenn er etliches jetzt und noch in Zukunft *παρὰ τοῦ πατρός* zu sehen und zu hören hat, wie kann er alles bereits im vorzeitlichen Dasein gesehen und gehört haben? Weiß sieht sich durch die Stelle 5, 19 f. zu einer bedenklichen Distinction genöthigt: ja, die Werke zeige der Vater dem Sohne einzeln erst hier auf Erden, aber die Worte, die der Sohn rede, schöpfe er aus präexistenter Erinnerung*). Aber abgesehen davon, daß Jesus eine solche Distinction des Ursprungs seiner Werke und seiner Worte nirgends begünstigt**), so ist ja in 5, 30 (*καθὼς ἀκούω, κρίνω*) ausdrücklich auch von auf Erden zu vernehmenden Gottesworten die Rede. Weiß muß daher weiter unterscheiden zwischen dem vom Himmel stammenden Wissen Jesu von Gott und der auf Erden jedesmal erst zu empfangenden Gebrauchsanweisung über dasselbe (a. a. O. S. 223), aber welch unnatürliche Vorstellung wird damit dem vierten Evangelium aufgenöthigt! Der Sohn Gottes wüßte alle Tiefen der Gottheit vollkommen, auf ganz fertige Weise, aber so oft er von ihnen reden wollte, müßte er erst geoffenbart bekommen, was und wieviel; als ob er die ewige göttliche Weisheit halb in der Erinnerung hätte, halb aber vergessen!

Welches sind denn die Stellen, die zu einer so unnatürlichen Vorstellung nöthigen sollen? Zuerst und vor allem 6, 46 *οὐχ ὅτι τὸν πατέρα τις ἑώρακεν· εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακε τὸν πατέρα*. Hier macht selbst Weizsäcker der herkömmlichen Auslegung das Zugeständniß, daß der Evangelist — aber gegen den ursprünglichen Sinn des Wortes — an ein Geschauthaben in der Präexistenz gedacht habe***). Ich sehe zu diesem Zugeständniß keinen Grund. Muß denn das *ἑωρακέναι τὸν πατέρα* durchaus vor dem *παρὰ τοῦ θεοῦ εἶναι* liegend gedacht sein; kann es nicht ebensogut die ins irdische Leben fallende

*) Weiß, Joh. Lehrbegriff S. 228. 229 vgl. mit 213.

**) Vgl. 14, 10 *τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν, ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ· ὁ δὲ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα.*

***) Weizsäcker, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1862, S. 674.

Consequenz dieser göttlichen Abkunft sein? Und daß es in der That so ist, ergibt sich nicht nur aus der Vergleichung der vorhin besprochenen Stelle 3, 31—34, es ergibt sich auch aus dem Zusammenhang des Ausspruches selbst. Eine relative Offenbarung Gottes, ein *ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρός* erkennt Christus auch anderen zu (v. 45), aber bis zum *ὁρᾶν τὸν πατέρα*, bis zur Anschauung Gottes bringen sie es darum nicht, sondern sie werden durch jenes *ἀκούειν* angehalten zum Glauben an ihn, den Vermittler, durch den sie allein zum Vater kommen können. Warum? weil sie sündige Menschen sind; wären sie reines Herzens, so vermöchten sie auch Gott zu schauen, ohne Vermittler zu ihm durchzudringen; nun aber kann das *ἑωρακέναι τὸν πατέρα* nur dem Einen zu Theil werden, der inmitten der sündig Geborenen *παρὰ τοῦ θεοῦ*, göttlichen, himmlischen Ursprunges ist. Also nicht ehe er *παρὰ τοῦ θεοῦ* kam (von einem „Kommen" steht nicht einmal etwas da), hat er Gott geschaut in der Präexistenz, sondern weil er *παρὰ τοῦ θεοῦ* ist (*ὤν*), hat er Gott geschaut in seinem geschichtlichen Dasein*): wäre es anders, wäre das *ἑωρακέναι τὸν πατέρα* etwas Präexistentes, so hätte Jesus gar nicht das Bedürfniß fühlen können es den *ἀκούσαντες παρὰ τοῦ πατρός* abzusprechen; es wäre das ja dann etwas ganz Selbstverständliches gewesen, da sie nicht präexistirt hatten und niemand behauptete, daß sie es hätten. — Nicht einmal so viel Schein wie diese Stelle hat die zweite für sich, die man anführt: *ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστι κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ ταῦτα λέγω εἰς τὸν κόσμον* 8, 26. Da wie wir vorhin sahen die „Sendung" Christi sich auf seine Messiasweihe in der Jordanstaufe jedenfalls mitbezieht, so ist's schon dadurch nahegelegt, bei dem *ἤκουσα* an Offenbarungen zu denken, die seinem öffentlichen Auftreten unmittelbar vorhergegangen sind, und liest man dazu im selben Kapitel v. 40: *νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ*, so muß es einem doch vollends unwahrscheinlich werden, daß Jesus mit diesem *ἀκηκοέναι παρὰ τοῦ θεοῦ* etwas gemeint haben sollte, das ihm nicht als einem Menschen, sondern vielmehr vor seiner Menschwerdung zu Theil geworden sei. — Dagegen meint Weiß von der in demselben Zusammenhang befindlichen Stelle 8, 38 — *ἐγὼ ὃ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρί μου λαλῶ· καὶ ὑμεῖς οὖν ὃ ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν ποιεῖτε* —, sie könne ohne exegetischen Gewaltstreich nicht anders als von einem vorzeitlichen Sein beim Vater verstanden werden, indem Christus in seinem Erdenleben nicht „beim Vater"

*) Vergleiche dasselbe logische Verhältniß in dem Satze 8, 47 *ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει*. Wie hier das Hören Gottes Folge des *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* ist, so 6, 46 das *ἑωρακέναι τὸν πατέρα* Folge des *παρὰ τοῦ θεοῦ εἶναι*.

(*παρὰ τῷ πατρί*) sei, vielmehr erst im Tode zu ihm zurückzukehren gedenke (16, 28). Nach der steifen, ungeistigen Auslegungsweise, welche — am allerunangebrachtesten beim Johannesevangelium — gegenwärtig für die allein treue gilt, ist das allerdings nicht zu bestreiten. Aber das Evangelium selbst protestirt gegen diese, seine innerste Eigenthümlichkeit verkennende Art von Auslegung. Ist Christus in seinem Erdenleben wirklich nicht beim Vater und der Vater bei ihm? „*Ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστίν, οὐκ ἀφῆκέ με μόνον* (8, 29); *μόνος οὐκ εἰμί, ἀλλ' ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με πατήρ* (8, 16); *ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων* (14, 10); *ἐγὼ ἐν τῷ πατρί, καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί* (14, 11)." Soll der, welcher alle diese Worte geredet hat, nicht von einem in sein Erdenleben fallenden Umgang mit dem Vater sprechen können? Und was andres als einen solchen Umgang soll denn das *παρὰ τῷ πατρί* bedeuten; von einem räumlichen Sein bei Gott, der Geist ist, wird man den johanneischen Christus doch nicht reden lassen wollen? Oder schriebe etwa das folgende und parallele *καὶ ὑμεῖς οὖν ὃ ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν ποιεῖτε*, den Juden ein locales und präexistentes beim Teufel Gewesensein zu? Es kann eben auch nichts andres sein als die immerhin bildliche Bezeichnung des Umgangs und Verkehrs, und da wüßten wir doch nicht, was von einem exegetischen Gewaltstreich weiter abliegen könnte als die Anerkennung, daß Christus während seines Erdenlebens einen solchen mit Gott geführt.

Mit alledem hoffen wir die ungezwungene Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, daß jenes *ἑωρακέναι* und *ἀκηκοέναι* nicht ins präexistente Dasein sondern ins geschichtliche Leben Jesu falle, hinreichend dargethan zu haben. Es läßt sich noch mehr thun, es läßt sich die Unzulässigkeit der Versetzung ins präexistente Dasein erweisen. Beachten wir zunächst die Stelle 5, 37. 38, in der Jesus den Juden vorhält: *οὔτε φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν· ὅτι ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε.* Daß das im Sinne und Tone des Vorwurfs geredet sei, ist nicht zu verkennen. Wenn aber Jesus den Juden das Nichtgehört- und Nichtgesehen-haben Gottes vorwarf, so muß er es als etwas an sich Menschenmögliches betrachtet, mithin es auch sich selbst in einem Sinne zugeschrieben haben, in welchem es auch anderen, z. B. den Propheten in ihrem Maaße zu Theil werden konnte. — Aber noch bedeutsamer ist die schwierige Stelle 3, 13 *καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.* Schon das *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* ist vom größten Gewicht; es behauptet buchstäblich das von Weiß zu 8, 38 geleugnete Beim-Vater-Sein des Sohnes während seines irdischen Lebens; schreibt sich aber Jesus während seines Erdenlebens ein Im-Himmel-Sein

d. h. einen unverlierbaren Umgang, eine ununterbrochene Gemeinschaft mit Gott zu, so schließt er selbst damit jede Nöthigung aus, für sein *ἀκηκοέναι παρὰ τοῦ πατρός* und *ἑωρακέναι τὸν πατέρα* auf seine Präexistenz zurückzugreifen. Die Ausleger künsteln an diesem *ὁ ὤν*, um es imperfectisch = *ὃς ἦν* zu nehmen, aber abgesehen davon, daß es in diesem Falle doch sehr nahe gelegen hätte *ὃς ἦν* oder *ὑπάρξας* zu schreiben, — was für einen unerträglich lahmen Sinn erzielt man so! Daß wer in derselben Zeile *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς* genannt wird, im Himmel gewesen sei, versteht sich so sehr von selbst, daß man den Schriftsteller oder die Leser nicht begriffe, von dem und für die das noch ausdrücklich gesagt werden wollte. Vielmehr hat offenbar hier Jesus selbst den nämlichen Gedanken ausgesprochen, dem der Evangelist 1, 18 in dem *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο* Worte geliehen hat*). Noch entscheidender indeß als das *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* ist in unsrer Stelle das *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς*. Hier ist mit deutlichen Worten gesagt, daß der vom Himmel Stammende bereits damals, als er mit Nicodemus redete, auch ein zum Himmel Hinaufgestiegener gewesen sei. Welche Künsteleien dieser Ausspruch hervorgerufen hat, mag man in Meyers Commentar nachlesen, der nach Verwerfung aller anderen Nothhülfen zuletzt die um nichts bessere eigne gibt, in dem „Keiner ist gen Himmel gefahren", stecke ein „Keiner ist im Himmel gewesen", und dies, nicht ein Gen Himmel Gefahrensein, behaupte Jesus von sich selbst. Als ob, wenn das hätte gesagt werden wollen, es etwas Einfacheres gegeben hätte als zu schreiben „Und niemand ist im Himmel gewesen als der vom Himmel Gekommene!" So lange man freilich bei diesem *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν* an eine räumliche Himmelfahrt denkt wie die Socinianer, wird man der Stelle nicht gerecht werden können; es gibt vielleicht kein Wort im ganzen Johannesevangelium, welches den Ausleger so stark ermahnt, den Herrn doch nicht zu verstehen wie die Kapernaiten — *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν* (6, 63)**). Unterscheidet man aber erst wie man bei

*) Meyer will zwar in jener ins andre Extrem fallenden Scheu vor spiritualistischer Exegese, welche eine besonders beim Johannes fühlbare schwache Seite seiner sonst so verdienstvollen Arbeit bildet, auch dies *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον* durchaus auf den Stand der Erhöhung deuten. Allein wenn dasselbe doch offenbar motiviren soll, wie uns der eingeborne Sohn den Vater verkündigen konnte, — kann es denn von etwas reden, das erst nach seinem irdischen Wirken eintrat, also mit seiner Fähigkeit uns hienieden den Vater zu offenbaren schlechterdings nichts zu schaffen hat?

**) Tholuck macht zu der in Rede stehenden Stelle die für die neuere Art den Johannes auszulegen höchst beherzigenswerthe Bemerkung: „man sieht aus diesen Worten, daß die uneigentliche Ausdrucksweise in den Reden des Herrn eine viel größere Herrschaft hat als es von den Meisten anerkannt ist." Wenn Weiß hier

solchen Worten muß und wozu hier insonderheit eine ganz bestimmte alttestamentliche Wendung (5 Mos. 30, 12; Spr. Sal. 30, 4) anleitet, die Anschauungsform von dem Gedanken selbst, so verschwindet nicht nur alle Schwierigkeit, sondern man erhält auch die erwünschtesten Aufschlüsse, wie es hier eben der Fall ist. Das „Hinanffahren gen Himmel" ist Spr. 30, 4 das Hinankommen zur Erkenntniß der Geheimnisse Gottes. So gut nun Jesus von seinem ganzen Erdenleben als einem „im Himmel" d. h. in unverbrüchlicher Gottesnähe und -gemeinschaft verfließenden reden konnte, so gut konnte er mit einer etwas anderen aber analogen Wendung die in seiner irdischen Lebensentwicklung ihm aufgegangene absolute Erkenntniß Gottes und seiner ewigen Rathschlüsse als ein Zum Himmel Emporgestiegensein bezeichnen, und wenn Meyer diese von Tholuck, de Wette u. a. vertretene Auslegung aus dem Grunde zurückweist, weil sie nicht zur Ableitung des höheren Wissens Jesu aus der Präexistenz passe, so hat er mit diesem Nichtpassen zwar sehr Recht, hätte aber eben aus unsrer Stelle entnehmen sollen, daß man es aufgeben muß das höhere Wissen des johanneischen Christus aus präexistenter Erinnerung herzuleiten. Denn indem Jesus hier von einer in sein irdisches Leben gefallenen „Himmelfahrt" d. h. von einem zu absoluter Erkenntniß Gottes Hinangekommensein redet, hat er selbst uns gesagt, wann und auf welche Weise jenes *ἀκηκοέναι παρὰ τοῦ πατρός* und *ἑωρακέναι τὸν πατέρα* bei ihm stattgehabt habe*). — Achten wir endlich darauf, in welche absurden Vorstellungen über das Verhältniß des präexistenten Sohnes zum Vater man geräth, wenn man jenes *ἀκηκοέναι* und *ἑωρακέναι* in die Präexistenz versetzt. 15, 15 sagt Jesus zu seinen Jüngern: *πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου, ἐγνώρισα ὑμῖν*. Hat er ihnen wirklich alles gesagt, was als Wissensbesitz des persönlich präexistirenden Logos gedacht werden müßte, d. h. nicht weniger als das gesammte absolute Wissen Gottes selbst? Wenn nicht, dann bleibt nur ein Zwiefaches möglich, entweder der Vater müßte seinem präexistenten Sohne von seinem unendlichen Wissen nur einen Theil mitgetheilt haben, jenen Theil, der sich auf das religiöse Verhältniß von Gott und Welt bezöge, alles andre aber ihm vorenthalten haben, ein Verhältniß, das mit der „Gottheit" des präexistenten Sohnes nicht wohl

---

unsre Auslegung theilt, aber ihre Consequenz, daß nun auch das im selben Verse stehende *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς* ebenso frei gefaßt werden müßte, nicht zieht, so ist das ein starker Selbstwiderspruch. Folgerichtiger verwirft Meyer die geistige Deutung des *ἀναβέβηκεν* auch darum weil das *καταβάς* „eigentlich" zu nehmen sei. Aber freilich — was soll man sich eigentlich bei diesem „eigentlich" denken?

*) Aus dem Zusammenhang von 3, 13 mit 3, 11—12 geht deutlich hervor, daß Jesus sein *ἐπουράνια λέγειν* von ebendem *ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν*, von dem er 3, 13 redet, d. h. von einem in sein irdisches Leben fallenden Factum, ableitet.

zu reimen sein dürfte, oder aber es ist gar nicht von einem aus der Präexistenz stammenden Wissen die Rede, sondern von Offenbarungen, welche der Sohn Gottes auf Erden gerade so vollständig empfangen hat als sie zum Heile der Welt erforderlich waren. Der erstgedachten absurden Vorstellung aber entgeht man überhaupt nicht, wenn man das ἑωρακέναι und ἀκηκοέναι in die Präexistenz setzt. Kann denn der ewige Sohn, „Gott vom Gotte, Licht vom Lichte, gleichen Wesens mit dem Vater" vom Vater etwas zu „hören", etwas „abzusehen" (5, 19), etwas zu lernen (8, 28), und die Worte, die er auf Erden reden soll, vom Vater sich „geben" zu lassen haben (17, 8)? Das sind Vorstellungen, welche, auf die Präexistenz angewandt, allenfalls im Arianismus Raum haben, nicht aber in der Trinitätslehre, welche die Kirche bekennt, und die orthodoxe Auslegung schlägt sich selbst, wenn sie ins Johannesevangelium — nur um möglichst viel Präexistenz zu haben — die Vorstellung eines Logos hineinträgt, der, anstatt die ewige Offenbarung Gottes selber zu sein, dieselbe wie eine Kreatur dem Vater erst abzusehen, abzulauschen und abzulernen gehabt hätte.

So erklärt sich uns das gesammte johanneische Selbstzeugniß, ohne daß wir ein einzigesmal genöthigt gewesen wären ein widerstrebendes Wort auf die Rechnung des seine Logoslehre einmischenden Evangelisten zu setzen, von demselben Grundgedanken aus, der sich uns bereits bei dem synoptischen bewährt hat, von dem Grundgedanken aus, den uns der Name des „Menschensohnes" von vornherein an die Hand gab. Auch die scheinbar stärksten Gegeninstanzen, welche die traditionelle Auffassung der unsrigen entgegenzustellen hatte, die vermeintlichen Bezeugungen einer präexistenten Erinnerung, sind bei näherer Prüfung umgeschlagen in eine erneute Bestätigung unsrer Ansicht der Sache. Und nun gewähren uns diese recht verstandnen Aussagen Jesu über sein Hören vom Vater und Schauen des Vaters endlich die Möglichkeit, uns die Entstehung und Entwicklung seines höheren Bewußtseins und damit überhaupt den Proceß seines inneren Lebens zu veranschaulichen und so auf unsre ganze Auffassung seines Selbstzeugnisses eine letzte Probe zu machen. Ist Jesus nach seinen eignen Aussagen erst durch Offenbarungen, die in sein Erdenleben fielen und in demselben eine fortschreitende Reihe bildeten (5, 20), zum Bewußtsein seines Verhältnisses zu Gott und Welt gelangt, so muß sein erwachtes Geistesleben mit einem rein menschlichen Bewußtsein Gotte gegenüber begonnen haben, in welchem nur eben keine Spur eines Zwiespaltes mit Gott, kein Sündenbewußtsein vorhanden war, also mit jenem reinen naiven Kindesgefühl zu Gott, wie es das Wort des Zwölfjährigen ausspricht. Dies reine Kindesgefühl ist als der Ausgangspunkt für die Entwicklung seines höheren Bewußtseins zu denken, und zu dieser Entwicklung greift nun Schrift und Leben, Gebet und Erfahrung derart zusammen,

daß jede Frage, die durch sein Verhältniß zur Welt in ihm angeregt wird, in seinem Umgang mit Gottes Wort und mit Gott selbst ihre Beantwortung findet. Je tiefer er sich in heiligem Liebeszuge auf die Welt einläßt, um so mehr muß ihm zum Bewußtsein kommen, daß er der allein Reine unter eitel Sündern ist, und je klarer er die Sünde der Menschen als eine nicht blos selbstverschuldete, sondern auch angeborne durchschaut, um so mehr geht ihm auf, daß ihm im Unterschied von allen Andern, die, „Fleisch vom Fleische geboren," der Wiedergeburt aus dem Geist bedürftig sind, eine ursprüngliche Geburt aus Gott, ein einzigartiges *ἐκ θεοῦ εἶναι, παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξεληλυθέναι, ἐκ τῶν ἄνω, ἐξ οὐρανοῦ καταβεβηκέναι* zukommen müsse. Aber es ist ja nicht blos dies Verhältniß des Gegensatzes, es ist vielmehr unbeschadet dieses Gegensatzes, ja vermöge desselben ein Verhältniß tiefster Gemeinschaft, in welchem er zu den Menschen steht, und zwar nicht blos zu diesem und jenem, sondern zu allen die nach Gottes Bilde geschaffen sind: sie alle zu Gottes Bilde herzustellen, das ist die Aufgabe, zu der ihn sein Herz ruft und zu der der Vater ihn *ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον* (10, 36). An der prophetischen Stelle Dan. 7, 13 findet dieses Bewußtsein seines positiven Verhältnisses zu Gott und Welt seinen Ausdruck: er ist der Menschensohn, der urbildliche Mensch, das in die Welt gekommene ewige Ebenbild, nach dem und zu dem alle geschaffen sind. Fragen wir, wie und wann dies sein höheres Bewußtsein zu dem Durchbruch gekommen sei, welcher den unwiderstehlichen Drang entfesselte es nun auch wirksam geltend zu machen, so sind wir auf den Moment der Jordanstaufe angewiesen: da nach langem, stillem ahnungsvollen aber träumenden Sichausbilden der Knospe muß der weckende Sonnenstrahl vom Himmel gefallen sein, der sie aufthat zur sich selbst offenbarenden Blume. Da hat sich der Himmel über ihm aufgethan, da ist er emporgefahren und hat den Vater geschaut wie nie zuvor und von da an blieb der Himmel offen und die Engel Gottes fuhren auf und nieder über des Menschen Sohn. Gleichwohl hat das hier entscheidend aufgegangene höhere Bewußtsein auch noch weiterhin seine Entwicklung von einer Klarheit zur andern. Jene stillen Gebetsnächte, in denen er sich aus der Arbeit seines Berufs immer wieder zurückzieht in die Zwiesprach mit seinem himmlischen Vater und in deren Reihe auch die Verklärungsgeschichte gehört, — sie sind die Geburtsstunden dieser Fortschritte; in ihnen schaut und hört er *παρὰ τοῦ πατρός* immer wieder von Neuem. Es ist ein unschätzbarer Einblick in diesen Entwicklungsproceß, den wir Matth. 11, 25—27 erhalten: gegenüber seinen Erfahrungen an der Welt zieht sich Jesus zurück auf seinen himmlischen Vater und an dem erkannten Rathschluß desselben geht ihm mit erhöhter Klarheit sein der Welt verborgenes persönliches Verhältniß zu Ihm auf: „niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater." So ohne

Zweifel ist auch das Präexistenzbewußtsein als ein durch bestimmte Anlässe hervorgerufenes, von Stufe zu Stufe klarer durchbrechendes zu denken; es blitzt in ihm auf in hocherregten Verhandlungen, wie 8, 52 f. eine geschildert wird, aber nicht um als ein momentan aufleuchtender Gedankenblitz wieder zu verschwinden, sondern um als ein bleibendes Gestirn mit zunehmender Klarheit am Himmel des Bewußtseins emporzusteigen, als ein Gestirn, das freilich nur kraft der ununterbrochenen und immer fortschreitenden Glaubens- und Liebeshingabe des Sohnes an den Vater helle bleibt und immer heller wird. Denn dieser ganze Bewußtseinsproceß läßt sich ja nicht abtrennen von dem Lebensproceß, dem er angehört, von dem Willensproceß, der mit ihm gleichen Schritt hält. Jeder Fortschritt des Bewußtseins läßt die Aufgabe tiefer und höher vor ihm aufgehn, in welche der Wille gehorsam, opferfreudig sich hingibt, und jede neue Bewährung des Gehorsams bringt ein erhöhtes Bewußtsein der Liebe und Gemeinschaft des Vaters zurück.

Kein Verständiger wird erwarten, bei unseren Evangelisten und zumal bei dem vierten ausdrückliche Bezeugungen dieses Entwicklungsprocesses zu finden. Die Jünger überhaupt und Johannes insonderheit waren nicht dazu angethan, ihres Meisters Leben von dieser Seite her zu beobachten; dazu übergeht Johannes nicht nur das ganze verborgene Vorbereitungsleben, sondern auch den epochemachenden Uebergang aus demselben ins öffentliche. Dennoch versagt uns sein Evangelium die Spuren eines stattfindenden inneren Werdens nicht ganz: wenigstens den Tod des Herrn läßt es als abschließenden Höhepunkt einer wirklichen Entwicklung erkennen. Ein auf ihn bezüglicher Willenskampf wird uns 12, 27 f. gezeichnet und veranschaulicht uns an einem Beispiel den ganzen Proceß selbstverleugnenden Gehorsams, der dies Leben durchzieht und zuletzt dazu führen muß, daß auch kein „Nicht mein, sondern Dein Wille" (5, 30) mehr möglich, sondern der zu bestimmende Wille des Sohnes bis auf den letzten Punkt göttlich bestimmt ist. Das ist der Punkt, den er selbst am Kreuze mit jenem vielsagenden τετέλεσται bezeichnet, und auf ihm erst ist das ethische und mystische Verhältniß zwischen Vater und Sohn absolut geworden, während bis dahin die Liebe des Vaters zum Sohne noch eine mit dem Gehorsam desselben wachsende war, — „darum liebet mich mein Vater, daß ich mein Leben lasse, um es wieder zu nehmen." So kann auch erst mit dem Lebensausgang als dem Vollendungspunkt des Gehorsams und der durch denselben bedingten Gemeinschaft des Vaters (8, 29) das Bewußtsein des Verhältnisses zum Vater sich zu der absoluten Ausprägung vollenden, kraft deren fortan Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein schlechthin in einander aufgeht, und so allerdings das menschliche Bewußtsein zugleich ein gottheitliches wird. Es ist nicht zufällig und hat auch nicht blos äußere Veranlassungen, daß gerade gegen Ende des Le-

bens Jesu immer erhabnere Selbstaussagen sich häufen. Das hohepriesterliche Gebet, in welchem die siegreiche Lebensvollendung prophetisch vorausgefeiert wird, muß auch darin das Höchste enthalten, nur enthält es dasselbe nicht als etwas von Anfang selbstverständlich Vorhandnes, sondern als etwas, das ein wahrhaft betendes Herz mit Glaubenshänden fester denn jemals ergreift. Aber der Evangelist hebt auch ausdrücklich heraus, daß das eigenthümliche Bewußtsein Jesu erst an der Schwelle des Todes den Gipfelpunkt seiner Klarheit erreicht: wenn er 13, 3 am Eingang der Leidensgeschichte schreibt *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθε καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει*, so wäre diese Bemerkung ganz müßig und unbegreiflich, falls damit nicht gesagt werden wollte, daß er sich seines Verhältnisses zu Gott, seines Ursprungs aus ihm und Heimgangs zu ihm damals klarer bewußt gewesen denn je zuvor. Daß endlich die *δόξα*, die der in den Tod gehende Heiland erbetet, nicht eine einfach und naturgemäß wieder anfallende göttliche Majestät, sondern der Lohn seines Gehorsams, also die Frucht und Krone einer wahrhaften ethisch-religiösen Entwicklung sei, haben wir schon oben aus der berühmten Stelle 17, 5 erwiesen, und das Evangelium läßt es auch sonst an Zeugnissen nicht fehlen, daß diese Erhöhung zu göttlicher Herrlichkeit nicht die Rückkehr einer zweiten gottheitlichen Person in eine zeitweilig verlassene metaphysische Gleichheit mit dem Vater, sondern die Vergottung des allerdings Gotte entstammenden aber erst durch's irdische Werden hindurch vollendeten Hauptes der Menschheit sei. Auch der gen Himmel Fahrende nennt den Vater noch „seinen Gott" (20, 17); auch der im Himmel Thronende wird den Vater noch zu bitten haben (14, 16), und es wird der Vater, auch wenn der Sohn zu seiner Rechten sitzen wird, der „Größere" bleiben (14, 28). —*)

Mit diesem Entwicklungscharakter des Bewußtseins und ganzen Daseins Christi hängt eine Thatsache zusammen, die sich am Schlusse einer unbefangenen Betrachtung des johanneischen Selbstzeugnisses aufdrängen muß, die Thatsache, daß nicht jede Selbstaussage Jesu bis zur vollen möglichen Höhe seines Bewußtseins hinanreicht, ja daß diese volle Bewußtseinshöhe verhältnißmäßig nur in wenigen Aussprüchen hervortritt. Wir erinnern uns der im Anfang dieses Kapitels besprochenen Stelle 10,

*) Hier steht, sagt Weizsäcker (Jahrbb. f. d. Theol. 1857 S. 170) mit Recht, nicht die unveränderliche Größe des Vaters dem erniedrigten Stande des Sohnes gegenüber, sondern der in die himmlische Herrlichkeit eingegangene Sohn hat das was er dort hat durch die Größe des Vaters. Wenn seine Erhöhung für seine Gottheit die Wesensgleichheit mit dem Vater wiederherstellen oder doch für seine gottmenschliche Person in die volle Wirklichkeit zurückführen würde, so läge der Grund zur Freude darin, daß er in seine ihm gebührende wahre Stellung wieder zurückkehrt, nicht daß er zu dem größeren Vater kommt."

36, in der Jesus seine Gottessohnschaft geflissentlich erörtert und vertheidigt, aber in Aussagen, wie sie eben so gut jeder Prophet von sich hätte machen können (ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον), von denen daher selbst Hengstenberg bekennen muß, daß sie „das Wesen Christi nur sehr unvollkommen bezeichnen." Aber ebenso geht er in seinen Streitreden gewöhnlich und selbst noch im hohenpriesterlichen Gebete wiederholt nur eben auf seine „Sendung" zurück und macht keine andere Stellung als die eines Propheten, eines Gottgesandten, wenn auch natürlich des höchsten und allein vollkommenen, man möchte sagen des messianischen Propheten, geltend. Diese Wahrnehmung befremdet auf den ersten Blick nicht wenig; aber sie erklärt sich gerade bei unsrer Auffassung des Bewußtseins Jesu und dient derselben so noch einmal zur Bestätigung ihrer Richtigkeit. Sie beweist nicht das Geringste gegen die Aechtheit anderer höher greifender Worte wie namentlich der Präexistenzaussprüche, wohl aber beweist sie, daß die Grundform des Bewußtseins Jesu allerdings die Bewußtseinsform eines gottgesandten Menschen, eines Propheten war und daß jeder über die Stellung eines solchen hinausreichende Inhalt immer nur auf prophetische d. i. auf ächt menschliche Weise gewußt werden konnte. Wäre es anders, wäre die metaphysische Gottessohnschaft die Basis seines Bewußtseins gewesen, so hätte auch keine seiner Selbstaussagen hinter der Höhe dieser Gottessohnschaft zurückbleiben dürfen, oder aber Christus hätte sich für Freund und Feind nicht gegeben wie er innerlich war, er hätte aus einer unbegreiflichen und auch nicht wahrhaftigen Selbstverhehlung und nicht Selbstoffenbarung geredet. Allerdings mit seiner Verklärung muß hierin eine Aenderung vorgehn; von ihr an muß, was er vordem nur prophetisch gewußt, nur in den Momenten, in denen sein Selbstzeugniß dazu herausgefordert war, vollkommen gegenwärtig gehabt, die selbstverständliche Voraussetzung und Grundlage seines Bewußtseins bilden, welches ja hier mit seinem ganzen Dasein die absolute Vollendung erreicht. — So aber scheinen wir doch bei allem Reichthum seiner Selbstaussage in gewissem Sinne zu kurz zu kommen: wir scheinen beklagen zu müssen, daß gerade von diesem Vollendungspunkt an sein Mund sich für uns schließt, — denn zwischen Auferstehung und Himmelfahrt hat er über das Geheimniß seiner Person nicht mehr geflissentlich zu den Seinen geredet. Aber in Wirklichkeit schließt sein Mund sich nicht, sondern er redet nun zu seinen Aposteln durch den auf sie herabgesandten Geist, der es „von dem Seinen nimmt und Ihn verklärt", und durch diese Apostel zu uns, denen im Neuen Testament nicht nur das Werden des Weltheilandes bis zu seiner Vollendung lebendig vor Augen gemalt, sondern auch der Gewordene, Vollendete als solcher authentisch ausgelegt und gepredigt wird. Das apostolische Zeugniß von Christo, auf Grund des vollendet vorliegenden Heilandslebens vom heiligen Geiste

hervorgerufen, muß in gewissem Sinne mehr von Christo auszusagen haben als er selbst, denn es gibt nicht das Bewußtsein des Gottessohnes und Weltheilandes in seinem noch währenden Werdeproceß, sondern nimmt von demselben als dem vollendeten seinen Ausgangspunkt. Es ist ja in noch höherem Grade so in Betreff des Werkes Christi: während die eignen Aussagen Jesu über dasselbe sich größtentheils nur auf dem Boden des prophetischen Amtes bewegen und nur in spärlichen Andeutungen die Heilsbedeutung seines Todes und seiner Auferstehung weissagen, nimmt das apostolische Bewußtsein von diesen Thatsachen gerade seinen Ausgang, um uns aus ihnen erst das Heilswerk wirklich darzulegen; — natürlich, denn von der vollendeten Thatsache kann anders und genügender geredet werden als von der noch künftigen.

Wiewohl nun das eigne Zeugniß Jesu von seiner Person begreiflicherweise ein entwickelteres ist als das von seinem Werke, so bleibt dennoch die volle Explication derselben den von seinem Geiste erfüllten vorerwählten Zeugen aufgehoben, und so kann es kein verringertes Interesse sein, mit dem wir zum zweiten Theile unsrer Betrachtung übergehen, zur apostolischen Christologie. —

IV. Die petrinische Christologie.

Die erste und einfachste Ausprägung des apostolischen Christenthums ist die petrinische. Petrus, das Haupt der Zwölfe, thatkräftig und unspeculativ, voll evangelischen Geistes in naiven, allmählich sich entschränkenden judaistischen Formen, war der geborne ἀπόστολος περιτομῆς, der reinste Typus des aus dem persönlichen Eindruck Jesu erwachsenen volksthümlichen Glaubens. So dürfen wir in einem engeren und einem weiteren Sinne von einer petrinischen Stufe der apostolischen Lehre reden, im Sinne der persönlichen Anschauung des Petrus und im Sinne der Anschauung der ersten Gemeinde und eines erheblichen Theils der neutestamentlichen Literatur. Die Urkunden, welche hieher gehören, sind vor allem die petrinischen Reden in der Apostelgeschichte; sie tragen ein so bestimmtes und dabei so einfaches und primitives Gepräge, daß nicht abzusehen ist, wie Petrus wesentlich anders gepredigt haben sollte; will man sie aber auch nicht als sein persönliches Eigenthum anerkennen, so spiegeln sie jedenfalls die christologische Anschauung der ersten Gemeinde. Zu diesen Reden verhält sich der erste petrinische Brief ganz so, wie ein reiferes Stadium derselben individuellen Entwicklung zu einem anfänglicheren sich verhalten muß: die Lehre ist ausgebildeter; neben der Auferstehung Christi, welche anfangs der alleinige Mittelpunkt der Petruspredigt sein mußte, hat sich die Einsicht in die Heilsbedeutung auch seines Todes Bahn gebrochen; aber der Grundcharacter, der leitende Gesichtspunkt der in Christo eingetretnen Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen und der in dieser Erfüllung wurzelnden lebendigen Christenhoffnung, ist derselbe geblieben. Die Verdächtigung dieses Briefes wegen Paulinisirens ist in doppelter Weise unberechtigt, einmal weil wir aus dem Leben des Petrus genug wissen um einen starken Einfluß des Paulus auf die weitere Ausbildung der petrinischen Denkweise auf alle Fälle anzunehmen, und dann weil bei aller Annäherung an Paulinisches die Lehranschauung des Briefes dennoch eine wohlerkennbar eigenthümliche und vorpaulinische bleibt*). Der zweite Petrusbrief dagegen,

*) Wie das auf eine hin und wieder vielleicht zu weit gehende, aber im Ganzen treffliche Weise von Weiß in seinem Petrinischen Lehrbegriff nachgewiesen worden ist.

den schon die alte Kirche stark angezweifelt hat, ist — wenn irgend ein Buch des Neuen Testamentes — nach allen Merkmalen unächt und daher von den Quellen des petrinischen Lehrbegriffs auszuschließen; ohnedies ist seine christologische Ausbeute ohne Belang.

Wesentlich auf demselben christologischen Standpunkt mit den Petrusreden und dem Petrusbrief stehen weiter die Briefe des Jacobus und Judas, sowie die drei synoptischen Evangelien. Der Jacobusbrief könnte nach seinem sonstigen Character als Denkmal einer noch primitiveren und judaistischeren Form des Christenthums betrachtet werden; nur tritt ebendaher das Christologische so sehr in ihm zurück, daß wir ihn hier nicht zum Gegenstand einer selbständigen Darstellung zu machen vermöchten. Indessen liegt dies Zurücktreten doch nicht an einer geringeren Würdigung der Person Christi, sondern allein an der so wenig lehrhaften, dafür um so mehr herzhaften Persönlichkeit des Verfassers, der mehr als irgend ein andrer Schriftsteller des Neuen Testaments an die alttestamentliche Spruchweisheit und an den Styl der Bergpredigt gemahnt. Auch dem Jacobus ist Christus Gegenstand des Glaubens und Mittler des ewigen Heils (2, 1), Mittler also jenes neuen Lebens, zu welchem Gott uns aus gutem Willen umgeboren hat (1, 18) und dessen principieller Unterschied vom alten Bunde der *λόγος ἔμφυτος* (1, 21), das ins Herz geschriebene Gesetz der Freiheit (1, 25) ist; auch ihm ist er „der Herr der Herrlichkeit" (2, 1), von dem er sich in Dingen des Heils nächst Gotte unbedingt abhängig weiß (1, 1; 5, 8), — nur daß er diese absolute Heilsbedeutung der Person Christi vielmehr voraussetzt als predigt. In dem kleinen Briefe seines Bruders Judas ist das Christologische verhältnißmäßig ausgeprägter und die Verwandtschaft mit dem Standpunkt des Petrus vollends unverkennbar. Endlich rechnen wir die drei ersten Evangelisten hieher, sofern sie neben dem von ihnen mitgetheilten Selbstzeugnisse Jesu auch eine eigne christologische Ansicht bekunden. Hinsichtlich des Matthäus und Marcus wird das auch nicht beanstandet werden; letzterer ist schon der Ueberlieferung zufolge der eigentlich petrinische Evangelist und jedenfalls von johanneischer wie paulinischer Christologie gleich weit entfernt, und der erstere vertritt nachweislich denselben freieren judenchristlichen Standpunkt, der den Petrus characterisirt. Aber auch Lucas, obwohl Pauliner und an diesen Standpunkt sonst wohl in seinem Evangelium erinnernd, hat die eigenthümlichen christologischen Anschauungen seines Apostels in seiner Geschichtsdarstellung nicht ausgeprägt, sondern trägt in dieser Hinsicht mit den beiden anderen wesentlich das gleiche einfache Gepräge.

Das Gemeinsame, das alle diese neutestamentlichen Urkunden in christologischer Hinsicht kennzeichnet, ist die Abwesenheit aller speculativen Elemente, aller Bezugnahme auf wirkliche Präexistenz und wesentliche Trinität, das ausschließliche Ausgehen von der geschichtlichen Erscheinung Christi und

ausschließliche Herleiten seiner Gotteinheit und nunmehrigen Herrlichkeit aus Gottes freiem Willen und Jesu sündlosem Gehorsam, — mit einem Worte, die ausschließlich ethisch-historische Auffassung seiner Person. Gerade diese Unberührtheit von allem, was schon innerhalb des Neuen Testamentes Theologie genannt werden darf und — wie z. B. die Logosidee — nicht allein aus dem persönlichen Zeugniß und Eindruck Jesu, sondern mit aus den allgemeinen Bildungselementen der Zeit stammt, gibt der petrinischen Christologie bei aller ihrer Unentwickeltheit einen ganz besonderen Werth für uns. Wir ersehen aus ihr, womit die christliche Kirche in ihren Anschauungen von der Person Christi begonnen hat, und wenn wir doch nicht in Abrede stellen können, daß sie mit keinem principiellen Widerspruch gegen sein Selbstzeugniß begonnen haben kann, so empfangen wir hier eine entscheidende Bestätigung unsrer Auffassung dieses Selbstzeugnisses, nach welcher bei Johannes wie bei den Synoptikern der Ausgangspunkt desselben nicht ein trinitarisches, sondern ein ächtmenschliches Selbstbewußtsein ist. Gewiß ist richtig, was Geß in weitläuftiger Vorrede zur petrinischen Christologie nicht ohne Verlegenheit ausführt, daß man unmittelbar nach dem Pfingstfest noch kein ausgebildetes Verständniß des Selbstzeugnisses Jesu nach allen seinen Höhen und Tiefen bei den Aposteln und der Urgemeinde zu erwarten habe, und auch wir sind der Ansicht, daß diese Höhen und Tiefen erst in der Christologie des Johannes und Paulus erreicht sind. Allein wenn man wie Geß die ewige Gottpersönlichkeit Christi zum Fundament der ganzen Christologie und zum Hauptinhalt des Selbstzeugnisses Jesu gemacht hat, dann bleibt es immer ein unauflösliches Räthsel, wie Petrus und die Urgemeinde, denen wir doch einen richtigen Gesammteindruck der Person Christi und ein Verständniß des Wesentlichen seiner Selbstaussage zutrauen müssen, diese ewige Gottpersönlichkeit Jesu auch nicht mit einem einzigen Wort berühren. Während Geß das, was ihm die christologische Hauptsache ist, hier mühselig und mit zweifelhaftestem Erfolg als Folgerung aus dieser und jener anderweitigen Aeußerung erst herauspressen muß, liegt nach unsrer Auffassung des Selbstzeugnisses Jesu die Sache weit anders. Nach ihr ist die geschichtliche Person Christi und ihr menschlich geformtes und menschlich entwickeltes Bewußtsein die Grundlage aller Christologie: da ist es denn nur natürlich und ganz nothwendig, daß die rein geschichtliche Auffassung, daß das Ausgehn von seiner Menschheit die primitive Stufe auch der apostolischen Lehrentwickelung bildet.

Oder ließen die petrinischen Urkunden etwa irgend einen Zweifel darüber, daß ihnen das Selbstbewußtsein Christi kein aus trinitarischer Präexistenz herübergebrachtes ist, daß sie Jesum als eine von Gott verschiedene, unbeschadet des Seins Gottes in ihm durch und durch menschliche Persönlichkeit betrachten, die erst in ihrem geschichtlichen Dasein zu ihrer jetzigen Herrlichkeit emporgewachsen sei? In seiner ersten Predigt, Ap. Gesch. 2,

nennt Petrus Jesum von Nazareth „einen Mann (ἄνδρα), von Gott an euch beglaubigt durch Machtthaten, Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn unter euch that" (v. 22), und die in diesen Worten liegende rein menschliche Unterscheidung Jesu von „Gott" und Unterordnung unter denselben geht durch die ganze petrinische Lehre von Christo hindurch. Dieser Mann „Jesus von Nazareth" stammt nach Ap. Gesch. 3, 25 aus Abrahams Saamen, nach 2, 30 aus Davids Lenden; von einem anderen als diesem menschlich-geschichtlichen Ursprung ist keine Rede. Ja auch da, wo der Ursprung Jesu auf Gott zurückgeführt wird, geschieht dies lediglich so, wie der Ursprung jedes Propheten auf Gott zurückgeführt werden kann, mit einem Ausdruck, der Jesum lediglich als menschliche Person und geschichtliche Erscheinung bezeichnet: ὑμῖν πρῶτον ὁ θεὸς ἀναστήσας (d. h. erweckend = aufkommen lassend) τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν (Ap. Gesch. 3, 26), eine Ausdrucksweise, die aus der unmittelbar vorher (v. 22) angeführten Stelle des Deuteronomiums „Einen Propheten wie mich (Moses) wird der Herr euer Gott euch erwecken aus euren Brüdern" ihre unzweifelhafte Auslegung empfängt. Alles nun, was dieser von Gott erweckte und gesandte Jesus geworden ist, ist er nach Petrus geworden durch freie Thaten Gottes, die während seines irdischen Lebens an ihm geschehen sind. Gott hat ihn „gesalbt mit heiligem Geist und Kraft" (Ap. Gesch. 10, 38); Gott hat durch ihn den Kindern Israel sein Wort, die gute Botschaft, die den Frieden verkündete, gesandt (v. 36); „Gott war mit ihm", so daß er allen helfen konnte, die vom Teufel überwältigt waren (v. 38); Gott hat ihn, nachdem er nach Seinem vorbedachten Rath und Willen gekreuzigt worden (2, 23), auferweckt (2, 24; 3, 15; 10, 40), ihn seinen vorerwählten Zeugen gezeigt (3, 15; 10, 41), dann in seinen Himmel aufgenommen (2, 34; 3, 21), zu seiner Rechten gesetzt (2, 33; 5, 31), ihm den verheißenen heiligen Geist auszugießen gegeben (2, 33 τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος λαβὼν παρὰ τοῦ πατρός) und ihn zum Richter der Lebendigen und Todten „bestimmt" (10, 42, ὡρισμένος). Durch dies alles hat Gott Jesum von Nazareth zum Messias und Herrn (zum κύριος πάντων 10, 36) „gemacht": γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραήλ, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε τοῦτον τὸν Ἰησοῦν (2, 36). — Man fragt sich umsonst, wie Jesus deutlicher und unbedingter zu Gott in ein bei aller Einzigkeit rein menschliches Abhängigkeitsverhältniß gesetzt werden könnte, und kein einziges Wort in jenen Petrusreden gibt dieser Darstellungsweise ein Gegengewicht im Sinne ewiger Gleichheit und Gottheit.

Nicht anders in den übrigen obenangeführten Schriften des Neuen Testaments. Die Briefe des Petrus, Jacobus, Judas erblicken überall in „Gotte" den höchsten Urheber alles Heils, in Jesu sein auserwähltes Werkzeug zur Ausrichtung desselben, setzen also die Person Christi nicht trini-

tarisch in Gott hinein, sondern ächt menschlich Gott gegenüber. *Μόνῳ θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, sagt Judas v. 25, unterscheidet also den Einen Gott als Heilsurheber aufs Bestimmteste von der Person Christi als des Heilsvermittlers. Ebenso liebt es der Petrusbrief das Heil unmittelbar auf Gott zurückzuführen: Gott hat uns zu lebendiger Hoffnung wiedergeboren durch die Auferweckung Jesu Christi (1, 3); Gott bewahrt, stärkt, vollendet zum Heil (1, 5; 4, 19; 5, 10); selbst der seligmachende Glaube ist ein durch Christum nur vermittelter Glaube an Gott (*τοὺς δι' αὐτοῦ πιστεύοντας εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* 1, 21). Nach derselben Stelle ist die Herrlichkeit Christi lediglich eine von Gott ihm gegebne (*δόξαν αὐτῷ δόντα*), und wenn 2, 4 Christus ein Auserwählter heißt, so hat das überhaupt nur einen Sinn, wenn er ein Mensch war und nicht die zweite Person der auserwählenden Gottheit selbst. Was die synoptischen Evangelien angeht, so zeigt das Urtheil der Emmauswanderer über Jesum (— *ἀνὴρ προφήτης, δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ*, Luc. 24, 19 —) auf alle Fälle, wie rein menschlich er bei seinen Lebzeiten auch von denen aufgefaßt ward, die in ihm den künftig sich erweisenden Messias (v. 21) erblickten. Die Auferstehung, die Geistesausgießung konnte diesen noch schwachen und schwankenden Glauben hoch aufrichten, tief verinnerlichen, aber den ihm zu Grunde liegenden persönlichen Eindruck wegwischen und durch eine wesentlich andere Auffassung ersetzen konnte sie nicht. Und jedenfalls haben die drei ersten Evangelisten diese rein menschliche Auffassung der Person Jesu getheilt. Dem Matthäus ist Jesus ein Sohn Davids und Abrahams (1, 1), allerdings übernatürlich erzeugt, aber ohne einen weiter, in die Ewigkeit, zurückreichenden Ursprung*). Indem er 9, 8 bei der Heilung des Gichtbrüchigen erzählt, das Volk habe Gott gepriesen *τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις*, stellt er Jesum ganz unbefangen in die Kategorie der *ἄνθρωποι*, und in welch' andere sollte er den „Sohn Davids" auch stellen? Daß Marcus und Lucas ebensowenig von einer Präexistenz wissen, ist bekannt. Marcus erzählt nicht einmal die wunderbare Geburt; sollte

*) Daß Matthäus 23, 34 ein Wort, welches Lucas Jesum als Spruch der *σοφία τοῦ θεοῦ* anführen läßt, ihm direct in den Mund legt, beweist keineswegs, daß er Jesum als die hypostatische Weisheit aus Spr. Sal. 8 anschaut, sondern nur daß er dem verklärten Christus eine weltregierende, die Rathschlüsse Gottes ausführende Macht zutraut (vgl. Matth. 28, 18). Ob er das *διὰ τοῦτο εἶπεν ἡ σοφία τοῦ θεοῦ* in seiner Quelle überhaupt gelesen, wissen wir nicht; wenn aber, so konnte er noch viele andere Gründe haben es wegzulassen als den Gesichtspunkt, daß Jesus selbst die *σοφία τοῦ θεοῦ* sei, ein Gesichtspunkt, von dem wir doch auch sonst in seinem Evangelium und namentlich im Eingang desselben etwas merken müßten.

er sie aber auch in seinem υἱὸς θεοῦ 1, 1 und υἱὸς Μαρίας 6, 3 vorausgesetzt haben, so würde das doch auf keinen anderen Sinn der Gottessohnschaft führen als ihn Lucas 1, 35 von dem Engel ausdrücklich erklären läßt. Nach Luc. 1, 35 — πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ .... διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ — ist Jesus „Sohn Gottes" allerdings kraft seines besonderen Ursprungs aus Gott, aber nicht kraft eines ewigen Hervorgehens als „Gott von Gotte", sondern kraft seines zeitlichen, nur eben unmittelbaren und dadurch heiligen Ursprunges als Mensch aus Gottes Geiste, daher denn Lucas auch den Adam als den gleichfalls unmittelbar aus Gott hervorgegangenen Menschen ebenso υἱὸς θεοῦ nennt (3, 38). Demgemäß beschreiben die Synoptiker das Geistesleben Jesu zwar als ein übernatürliches, wunderbares, aber doch nur in prophetischer, nicht in gottheitlicher Art und Weise, so daß die menschliche Form desselben überall anerkannt bleibt. Jesus wächst und erstarkt im Geist (Luc. 2, 40), nimmt zu an Weisheit und an Gnade bei Gott und den Menschen (v. 52), hat Versuchungen zu bestehen, die sein Leben bis zum Tode durchziehen (Luc. 4, 13 „ἄχρι καιροῦ", vgl. 22, 28). Er ist nicht allwissend, vielmehr wird der ächt menschliche, wenn auch in jedem Falle, wo es sein Beruf erfordert, prophetisch erleuchtete Proceß seines „Merkens", „Erkennens" wie oft hervorgehoben (z. B. Matth. 26, 10; Marc. 2, 8; 8, 17; Luc. 5, 22); je und dann wird er überrascht, erstaunt von einer unerwarteten Wahrnehmung (Matth. 8, 10; Marc. 6, 6), ja in Dingen, die nicht zu seinem göttlichen Berufe gehören, kann er irren, z. B. Früchte auf einem Feigenbaum suchen, auf dem keine sind (Marc. 11, 13). Endlich wird in ächt menschlicher Weise von seinem Tode geredet, — ἐξέπνευσεν, ἀφῆκε τὸ πνεῦμα (Matth. 27, 50; Marc. 15, 37; Luc. 23, 46), Ausdrücke, wie sie von jedem anderen Sterbenden gebraucht werden könnten; von einer besonderen göttlichen Natur, die neben seinem vom heiligen Geist erfüllten menschlichen πνεῦμα in ihm bestünde, ist weder hier noch sonst je die Rede. Ganz dieselbe Psychologie der Person Jesu zeigt der erste Petrusbrief; die Factoren dieser Person sind ihm keine anderen als die Factoren des menschlichen Wesens überhaupt, σάρξ und πνεῦμα, (vgl. Matth. 26, 41; 2 Cor. 7, 1); θανατωθεὶς σαρκί lebt er zunächst πνεύματι wieder auf, (denn auch der Geist wird ja vom Todesdunkel umfangen), und geht als πνεῦμα zu den πνεύμασιν, zu den Geistern der Abgeschiedenen (3, 18—19; 4, 6)*). Wie sollten es

*) Weiß am Schlusse seiner sonst so klaren und unbefangenen Darlegung der petrinischen Christologie künstelt, um in dem Gegensatz von σαρκί und πνεύματι den Gegensatz der menschlichen und göttlichen Natur zu finden. Allerdings bezeichnet πνεῦμα die göttliche Natur, aber so wie sie jedem Menschen zugeschrieben werden kann, denn in jedem Menschen ist ein Göttliches, das ihn erst zum Menschen

sich die Apostel und Evangelisten auch haben denken können, daß ein Gott stürbe? Um aber an einer gottmenschlichen Person nicht das eigentliche gottheitliche Ich, sondern das bloße Accidens desselben, bloß die unpersönliche menschliche Natur am Tode betheiligt zu denken, dazu war ihnen der Tod Christi zu heilig, zu erlösungskräftig, zu sehr persönlichste That (vgl. 1 Petri 1, 19; 2, 21—24; 3, 18).

Was ist es denn nun, das diesen Jesus, den Mann von Nazareth, wie ihn die petrinischen Reden zu nennen lieben, von allen anderen Sterblichen unterscheidet? Vor allem, antwortet uns die petrinische Lehre, daß er frei ist von dem, was alle Andern von der Gemeinschaft Gottes trennt, von der Sünde. Auf keiner Stufe der apostolischen Christologie wird die Sündlosigkeit Jesu so sehr betont wie auf dieser: auch dies ein Zeichen, wie gerade sie den Eindruck der geschichtlichen Person Jesu am unmittelbarsten wiedergibt. „*Ὁ δίκαιος*“, — das scheint in der Urgemeinde geradezu stehende Bezeichnung des Heilandes gewesen zu sein. Die Propheten, sagt Stephanus Ap. Gesch. 7, 52 haben geredet *περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου, οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς γεγένησθε;* Ananias sagt 22, 14 zu Paulus *ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν προεχειρίσατό σε γνῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον;* ebenso nennt Petrus in seiner Predigt nach der Heilung des Lahmen Jesum den *ἅγιος καὶ δίκαιος*, wo denn jenes die Fehllosigkeit im Verhältniß zu Gott, dies die Fehllosigkeit den Menschen gegenüber besonders bezeichnet. Auch der erste Petrusbrief kommt ein- über das andere mal auf die Sündlosigkeit Jesu zurück. 1, 19 bezeichnet er ihn als das fehllose und unbefleckte Lamm; 3, 18 betont er, daß Christus gestorben sei *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*, und 2, 22 ist das Wort vom unschuldig leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 auf Christum angewandt — *ὅς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησε, οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ*. Dies führt uns auf jene eigenthümliche Bezeichnung Christi als *παῖς τοῦ θεοῦ*, welche in der petrinischen Christologie den Namen *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* geradezu ersetzt*), während sie auf den höheren Stufen der apostolischen Lehre von der Person Christi verschwindet. *Ὁ θεὸς τῶν*

---

macht, und dasselbe liegt eben im *πνεῦμα* (vgl. 1 Petri 4, 6). In der vorliegenden Stelle aber ist ja handgreiflich, daß mit *πνεύματι* lediglich der Zustand hervorgehoben werden soll, in welchem Christus den *πνεύμασιν* gleichartig, also zum Verkehr mit ihnen geschickt war, nicht aber etwas, das — ihm allein eigen — ihn vielmehr von jenen unterschieden hätte.

*) Der Name *υἱὸς τοῦ θεοῦ* kommt merkwürdigerweise in der ersten, petrinischen Hälfte der Apostelgeschichte so gut wie gar nicht vor, denn 8, 37 ist Glosse und 9, 20 ist's der neubekehrte Paulus, der ihn — übrigens lediglich als Messiasbezeichnung — gebraucht. Ebenso ist's im Petrus- und im Jacobusbriefe.

πατέρων ἡμῶν ἐδόξασε τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν, sagt Petrus Ap. Gesch. 3, 13; ebenso 3, 26 *ὑμῖν πρῶτον ὁ θεὸς ἀναστήσας τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν*, und die betende Gemeinde Ap. Gesch. 4, 27—30 nennt ihren Heiland wiederholt vor Gott *τὸν παῖδά σου*. Daß dies *παῖς* nicht mit „Kind" zu übersetzen ist, wie Luther gethan hat, sondern mit „Knecht", wofür der gesammte Sprachgebrauch des Neuen und des griechischen Alten Testamentes eintritt, das ist gegenwärtig wohl anerkannt und durch die Stelle 4, 25, wo inmitten jenes Gebetes auch David *παῖς θεοῦ* heißt, außer Zweifel gesetzt. Es ist eben jener jesaianische Knecht Jehovahs, der für die Sünder sterbende Gerechte, als welcher Jesus durch diesen wie es scheint von der Urgemeinde mit besonderer Vorliebe gebrauchten Namen bezeichnet werden soll; der Sinn ist also vor allem gleichfalls der der sündlosen Vollkommenheit, des absoluten Gehorsams. Außer dem Petrusbriefe, der ausführlich und wiederholt diese tiefsinnige prophetische Anschauung vom stellvertretend leidenden Gottesknecht auf Jesum anwendet (vgl. 2, 22—25; 3, 18), schaut auch Matthäus den Heiland mit Vorliebe als den *παῖς θεοῦ* an; so schon 8, 17 und mit ausdrücklicher Bezeichnung 12, 18 f. — *ἰδού, ὁ παῖς μου, ὃν ᾑρέτισα κ. τ. λ.* Es leuchtet ein, wie die Betonung der Sündlosigkeit Jesu überhaupt und seine Bezeichnung als des Knechtes Gottes insonderheit wiederum die volle Menschlichkeit seiner Person zur Voraussetzung hat; denn bei einem gottheitlichen Ich wäre die Aussage der Sündlosigkeit ganz überflüssig, weil sie sich zu sehr von selbst verstünde, die eines Knechtsverhältnisses zu Gott aber wäre ganz ungehörig, es sei denn, daß dasselbe — was aber nirgends geschieht — als die Frucht einer freiwilligen und vorübergehenden Erniedrigung erläutert würde. Andrerseits liegt in dieser Bezeichnung Jesu als des jesaianischen Gottesknechtes wenigstens gefühlsmäßig ein christologisches Moment, welches auf der petrinischen Stufe zu einer bewußteren Ausprägung noch nicht gelangt ist, nämlich das positiv Urbildliche der Person Christi, seine religiöse Universalität und Absolutheit; insofern der, welcher der ganzen sündigen Menschheit heiliger Stellvertreter und Versöhner ist, ein einzigartiges Verhältniß zum ganzen Geschlechte haben und mehr als ein individuell beschränkter Mensch sein muß. (Vgl. besonders 1 Petri 3, 18 und das denselben Gedanken andeutende *πάντων κύριος* Ap. Gesch. 10, 36).

Durch diese seine Sündlosigkeit und heilige Gottesknechtschaft nun war Jesus befähigt, der absolute Träger des göttlichen Geistes, der Gesalbte schlechthin, *ὁ Χριστός* zu werden. *Τόν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας*, heißt es Ap. Gesch. 4, 27 im Gebet der Gemeinde. Das absolute Sein Gottes in Christo, welches die petrinische Lehre ebenso entschieden voraussetzt wie die übrigen apostolischen Lehrweisen, ist in ihr eben durch dies absolute Mit dem h. Geiste Gesalbtsein, wie es in der Idee des

Messias liegt, ausgedrückt. Daß Jesus der Gesalbte im einzigen, unbedingten Sinne, durch absoluten Besitz des heiligen Geistes der von den Propheten verheißne Messias sei, das ist das erste und fundamentalste Bekenntniß der Urgemeinde, welches sich zunächst darin ausspricht, daß im Unterschied von dem bloßen Jesusnamen der evangelischen Erzählung hinfort von *Ἰησοῦς Χριστός* gesprochen wird, also der Messiasname mit dem Jesusnamen gleichsam unzertrennlich zusammenwächst (Jac. 1, 1; 2, 1; Jud. 1 u. 4; 1 Petri 1, 1 u. 3; Matth. 1, 1; Marc. 1, 1 u. s. w.), weiter auch darin, daß nun für die Anhänger Jesu der Name *Χριστιανοί* in den Gebrauch der Gemeinde kommt (1 Petri 4, 16; Jac. 2, 7; vgl. Ap. Gesch. 11, 26). In den petrinischen Reden, die ja noch keine christlichen Hörer voraussetzen wie die Briefe und Evangelien christliche Leser, findet sich jener Doppelname noch nicht; dafür wird hier die Bedeutung des Christusnamens erläutert: *Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ*, predigt Petrus dem Cornelius, *ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει* Ap. Gesch. 10, 38. Daß hier auf eine bestimmte Thatsache im Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu, also auf die Taufe durch den eben vorher erwähnten Johannes angespielt wird, liegt nach dem ganzen Zusammenhang auf der Hand: demnach hat Petrus in der Taufgeschichte nicht eine bloße Vision des Täufers oder eine bloße Vergewisserung Jesu, sondern eine wirkliche Ausstattung desselben mit dem Geiste Gottes erblickt. Dieselbe Auffassung der Taufe Jesu liegt der Darstellung der Synoptiker zu Grunde, unerachtet der von zweien derselben berichteten Erzeugung aus heiligem Geiste. Wollte man auch den Text des Matthäus und Marcus anders deuten, immer bliebe die reale Geistesmittheilung an Jesus bei Lucas unleugbar Luc. 3, 21—22); aber der gleich darauf folgende Eingang der Versuchungsgeschichte bezeugt bei allen dreien, daß der heilige Geist als eine neu über ihn gekommene Triebkraft gedacht ist, und hatte Jesus vor seiner Taufe weder das Wort Gottes gelehrt noch Zeichen und Wunder verrichtet, so lag der Schluß doch auch allzunah, daß der Quell von beidem, der h. Geist, die Kraft Gottes, bis dahin in ihm noch nicht zu strömen begonnen. Nun erst, durch die Mittheilung des heiligen Geistes — das ist offenbar der Sinn der Petruspredigt Ap. Gesch. 10, 36 ff. — war Jesus in Stand gesetzt, das Wort Gottes, nämlich das göttliche Heil, den Gottesfrieden, zu verkündigen und alle, welche vom Teufel überwältigt waren, zu heilen (v. 36. 38), — „denn Gott war mit ihm“, setzt der Apostel hinzu, als wollte er selbst hier die vollkommene Menschlichkeit Jesu, die für sich nichts vermocht haben würde, betonen.

Ist die Taufe im Leben des Messias der eine Angelpunkt, so ist sein Tod der andre. Ist schon jene darum erfolgt, weil Gott an diesem seinem gehorsamen Knechte Wohlgefallen hatte (Matth. 12, 18), so erreicht in diesem der Gehorsam, die Gottesknechtschaft ihre Vollendung, indem der

παῖς θεοῦ als *ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος* zur Schlachtbank geht (Jes. 53, 7) und sein Blut geduldig und barmherzig vergießt zur Hinwegnahme unsrer Schuld und zu unsrer Loskaufung aus der Macht der Sünde (1 Petri 1, 19; 2, 21—24; 3, 18). Daher beginnt von diesem Tode an ein noch höheres und vollkommneres Verhältniß zu Gott als es schon in der Taufe begründet worden: die innere durch die Geistessalbung gesetzte Gottgemeinschaft und Gottwesenheit wird zur völligen, das ganze Dasein des Messias verklärenden und vergottenden, zu einem „Sitzen zur Rechten Gottes" (Ap. Gesch. 2, 33; 5, 31; 1 Petri 3, 22; Marc. 16, 19). Den ersten Schritt zu dieser „Verherrlichung" (— *ἐδόξασε τὸν παῖδα αὐτοῦ* Ap. Gesch. 3, 13; *δόξαν αὐτῷ δόντα* 1 Petri 1, 21) bildet die Auferweckung vom Tode, die mit innerer Nothwendigkeit erfolgte, weil ja der Tod auf den Sündlosen, den „Heiligen Gottes" kein Recht besaß (— *καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θανάτου* Ap. Gesch. 2, 24; vgl. v. 27 *τὸν ὅσιόν σου*); den zweiten die Aufnahme in den Himmel, wo er verbleiben wird bis zu seiner Wiederkunft zum Weltgericht (Jac. 5, 8. 9), bis zum Eintritt des alle Verheißungen vollerfüllenden Herrlichkeitsreiches (Ap. Gesch. 3, 21; 1 Petri 5, 4). Die Herrlichkeit des zur Rechten Gottes Erhöhten besteht aber nächst seiner persönlichen Verklärung wesentlich darin, daß Gott ihn zum Spender des heiligen Geistes gemacht (Ap. Gesch. 2, 33), zum Richter der Lebendigen und der Todten bestimmt (Ap. Gesch. 10, 42), und damit alles gegenwärtige und zukünftige Heil der Menschen an seine Vermittlung gebunden hat. Das ists, was Petrus Ap. Gesch. 4, 12 ausspricht „Es ist in keinem Anderen Heil, denn kein anderer Name ist unter dem Himmel, der den Menschen gegeben wäre um in ihm selig zu werden"; darum gilt es bußfertig und gläubig sich auf den Namen Christi taufen zu lassen, um Vergebung der Sünden und die Gabe des h. Geistes zu empfangen (Ap. Gesch. 2, 38); darum kann und muß — namentlich im Hinblick auf die weltrichterliche Entscheidung — von einer G n a d e Jesu Christi (Ap. Gesch. 15, 11), von einer zu erharrenden „Barmherzigkeit unseres Herrn Jesu Christi" (Jud. v. 21) die Rede sein; darum ist Christus Gegenstand des Glaubens (Ap. Gesch. 3, 16; Jac. 2, 1), der Anrufung und Anbetung (Ap. Gesch. 7, 59. 60; 9, 14). Die Namen, welche Jesus vermöge dieser majestätischen Stellung als Mittelsperson zwischen Gott und den Menschen erhält, sind *ἀρχηγός, σωτήρ, κύριος*. *Ἀρχηγός* (Ap. Gesch. 5, 31) oder *ἀρχηγός τῆς ζωῆς* (3, 15) heißt er, insofern er der Führer der Menschen zum ewigen Leben, und selbst zuerst als Bahnbrecher in dasselbe eingegangen ist. *Σωτήρ* (Ap. Gesch. 5, 31), insofern er allein durch gegenwärtige wie zukünftige Hülfe und Gnade vor dem Verderben des Endgerichts erretten kann. *Κύριος* endlich (Ap. Gesch. 10, 36; 1 Petri 1, 3; Jac. 2, 1; Jud. v. 4. 25), insofern er das mit himmlischer Macht (1 Petri

3, 22) ausgestattete Haupt seiner auf Erden gestifteten Gemeinde ist, (— ἀρχιποίμην, 1 Petri 5, 4; vgl. auch Marc. 16, 20; Ap. Gesch. 1, 1; 3, 16; 9, 34, wo Jesus überall als der eigentliche Regent und Wunderthäter der apostolischen Kirche gedacht ist —), das Haupt der Gemeinde, dem jede einzelne Seele von Herzen huldigen muß, um an der verheißenen βασιλεία τοῦ θεοῦ (Jac. 2, 5) Antheil zu nehmen; (daher er auch „Hirt und Bischof unsrer Seelen" heißt, 1 Petri 2, 25 und Jacobus und Judas sich seine δοῦλοι nennen, Jac. 1, 1; Jud. 1). Jacobus (2, 1) verstärkt diesen Herrennamen noch, indem er den (auch paulinischen, 1 Cor. 2, 8) Ausdruck κύριος τῆς δόξης wählt: damit will Christus bezeichnet werden als der Erstbesitzer und Alleinaustheiler jener Herrlichkeit, die Gott allen denen, die ihn lieben, zugedacht hat (Jac. 1, 12).

Man hat diese von der petrinischen Lehre Christo so entschieden zuerkannte κυριότης benutzt, um die rein-menschliche Auffassung der Person Christi, welche derselbe Standpunkt so mannigfaltig und nachdrücklich bekennt, dennoch in Frage zu stellen. Nach Geß (Lehre v. d. Person Christi S. 51 ff.) beugt sich die judenchristliche Gemeinde vor Jesu wie man sich nur vor Gott beugen kann, erwartet von Jesu, was man nur von Gott erwarten kann. Durch die Uebertragung eines Wortes auf Christum, das im Alten Testament auf Gott geht (1 Petri 3, 15), ehrt Petrus den Sohn gleich dem Vater. Jacobus nennt sich (1, 1) Christi Knecht wie er sich Gottes Knecht nennt, und wenn er Jesum „Herr" nennt, so ist das der Gottesname des griechischen Alten Testaments, also die runde Erklärung der Gottheit Christi. Das ist eine wenig unbefangene Art zu argumentiren. Daß die neutestamentlichen Urkunden, um die es sich hier handelt, Christum als Gottes Heilswerkzeug überall unter Gott als den alleinigen Heilsurheber stellen (— wir erinnern nur an das μόνῳ θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, Jud. 25 —), das ist eine so sonnenklare und fast in jedem christologischen Wort das sie reden bezeugte Thatsache, daß daran die (noch dazu kritisch zweifelhafte) Anwendung eines im Alten Testament auf Gott gehenden Wortes auf Christum oder der Ausdruck des Jacobus θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος nichts abthun kann. „Die Anrufung eines Menschen, sagt Geß, war bei den Israeliten nur möglich, wenn sie ihn für göttlichen Wesens erkannten." Ganz recht, — so gewiß nämlich auch der „göttlichen Wesens" ist, der die Fülle desselben in sich aufgenommen hat und in die Herrlichkeit desselben aufgenommen ist; aber auch nur so paßt das Prädikat auf den petrinischen Christus, — ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραήλ, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν (Ap. Gesch. 2, 36). Durch dieses κύριον αὐτὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν ist ein so kühner Satz, wie Geß ihn (S. 66) aufstellt „Herr, κύριος, d. i. Jehovah wird Christus genannt, für den erschienenen Jehovah wird er anerkannt"

bereits exegetisch gerichtet; ja, auch nach Petrus kommt Christo Gottheit zu, aber eine verliehene, gewordene Gottheit. Was für ein Trugschluß ist es doch, den Namen *κύριος* ohne Weiteres gerade von Gott auf Christus übertragen zu denken, da doch Maria Magdalena selbst den vermeintlichen Gärtner, und die Jesum sehenwollenden Griechen den Apostel Philippus mit *κύριε* anreden! Allerdings nicht aus dieser allgemeinen Titulatur, aber ebensowenig aus der Substituirung von *κύριος* für den Jehovahnamen ist die Benennung Christi als des *κύριος* hervorgegangen, sondern aus einer alttestamentlichen Stelle, die, indem sie dem Namen *κύριος* allerdings einen einzigen Werth gibt, ihn doch zugleich vom Namen Gottes unterscheidet und demselben unterordnet, aus der Stelle Ps. 110, 1, — Jehovah (der Herr) hat gesagt zu meinem Herrn (d. h. zu dir dem Könige und — nach schon jüdischer Auslegung — dem Messias) Es ist die messianische Würde, das messianische Königthum, was der *κύριος*=Name aussagt, nicht „die ewige Gottheit Christi", das möge man doch — nicht von uns, sondern vom Apostel Petrus lernen, der Ap. Gesch. 2, 34—36 jenes *ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν ἐποίησε* mit ausdrücklicher Beziehung auf die vorangeschickte Stelle Ps. 110, 1 von Jesu aussagt und uns dieselbe so als die Quelle jenes Namens deutlich bezeichnet. So gewiß daher der Name *κύριος*, — gleichsam der Huldigungsname des Gläubigen gegen seinen Heiland und darum ebenso wie der (gleichbedeutende) Christusname ursprünglichster christlicher Bekenntnißausdruck (Matth. 7, 22; 1 Cor. 12, 3; Phil. 2, 11) — Jesum vor allen anderen Menschen unterscheidet und auszeichnet, so gewiß stellt er ihn Gotte nicht nur nicht gleich, sondern wird ihm vielmehr gerade im Unterschiede von Gott gegeben, (— *Ἰάκωβος, θεοῦ καὶ κυρίου Ι. Χ. δοῦλος* Jac. 1, 1; *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ι. Χ.* 1 Petri 1, 3; *τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ι. Χ.* Jud. v. 4 (vgl. mit v. 25 *μόνῳ θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ι. Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν*); *ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ... καὶ εἷς κύριος Ἰη. Χρ.* 1 Cor. 8, 6) — obwohl natürlich der alttestamentliche Sprachgebrauch, auch Gott selbst *κύριος* zu nennen, noch mannigfach dazwischen herläuft. Es steht also auch diese höchste Spitze der petrinischen Aussage von Christo mit ihrer rein-menschlichen Grundlage in keinerlei Widerstreit.

Allerdings muß ja nun eine solche gottheitlich gewordene menschliche Persönlichkeit, wie Jesus nach petrinischer Anschauung ist, auch schon ursprünglich zu dem was sie geworden ist angelegt gewesen, also in einziger Weise aus Gott hervorgegangen und in Gott begründet sein. Reflectirt nun die petrinische Lehrweise in ihrer practisch-religiösen Eigenthümlichkeit auf diese speculative Seite der Christologie gar nicht? Es sind einige Ansätze dazu da, aber bescheiden und spärlich genug. Daß selbst der Name *υἱὸς τοῦ θεοῦ* in den Petrusreden und den betreffenden Briefen fehlt,

haben wir bereits oben erwähnt. Allerdings kommt der entsprechende göttliche Vatername vor; Gott heißt „Vater" schlechthin (Ap. Gesch. 2, 33; 1 Petri 1, 2; Jac. 1, 27 u. 3, 9; Jud. v. 1), auch „Vater unseres Herrn Jesu Christi", 1 Petri 1, 3; aber da er gleich darauf auch „unser Vater" genannt wird (v. 17), so läßt sich ein Schluß auf den etwa metaphysischen Sinn der Gottessohnschaft Jesu nicht ziehen. Die Synoptiker nun haben den Namen *υἱὸς τοῦ θεοῦ* allerdings und Lucas wenigstens, wie schon oben hervorgehoben, nicht blos im theokratischen Sinn, vielmehr mit Bezug auf die übernatürliche Erzeugung (1, 35). Die Berichte des Matthäus und Lucas über die wunderbare Erzeugung Jesu ohne menschlichen Vater, — *ἐκ πνεύματος ἁγίου* — sind bekannt. Welches immer ihr Werth als historischer Zeugnisse sein möge, es spricht sich in ihnen die Erkenntniß aus, daß dieser heilige Knecht Gottes und verklärte „Herr über alle" schon in seinem Ursprung von den anderen Menschenkindern unterschieden, von ihrer angeborenen Sündhaftigkeit ausgenommen und unmittelbar aus Gottes heiligem Leben und Wesen — denn das ist ja der heilige Geist — in den Lebenszusammenhang der geschichtlichen Menschheit eingepflanzt sein müsse. Hier liegt der Anschließungspunkt einer Präexistenzidee, denn was aus Gott unmittelbar und wesenhaft hervorgegangen ist, das muß zuvor auf eigenthümliche Weise in Gott auch vorhanden gewesen sein; — aber dieser Schluß wird von den Synoptikern nicht gezogen. Ebensowenig wird er gezogen von den Petrusreden, die nicht einmal die übernatürliche Erzeugung andeuten; sie kennen wohl eine gewisse Präexistenz Christi, aber nicht eine reale im ewigen göttlichen Personleben, sondern eine rein ideale in den Gedanken Gottes, wie sie bereits im alten Bunde, in den Weissagungen der Propheten ausgesprochen sind. Hierauf wahrscheinlich ist der Ap. Gesch. 3, 20 nach den besten Zeugen zu lesende Ausdruck *τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Ἰησοῦν* zu deuten. Jesus ist für Israel „vorgenommen" d. h. ihm bereits von den Vätern her als Heiland zugedacht. Mehr in dem Worte zu finden verbietet sowohl der Begriff ebenso wie der des Erwähltseins, nur auf einen Menschen, nicht auf eine trinitarische Person paßt, als auch die Stelle 22, 14 (26, 16), wo dasselbe Wort von Paulus als dem von Gott vorerwählten Heidenapostel gebraucht wird. Der Ausdruck zeigt eher, wie völlig außerhalb des Gesichtskreises der petrinischen Reden eine Präexistenz Christi im kirchlichen Sinne liegt.

Ein wenig weiter führt der petrinische Brief. *Προεγνωσμένου* — heißt es hier 1, 20 von Christus — *προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν χρόνων δι᾽ ὑμᾶς*. Zwar die Präexistenz im realen Sinne ist auch das nicht. Man meint dieselbe freilich aus dem *φανερωθέντος* herauspressen zu können durch den Schluß, daß was zu einer bestimmten Zeit geoffenbart wor-

den, jedenfalls schon vorher im Verborgnen vorhanden gewesen sein müsse*). Der Schluß ist ganz richtig, nur daß das dem *φανερωθέντος** vorausgeschickte *προεγνωσμένου* bestimmt sagt, wie allein das in der Zeit Geoffenbarte bereits zuvor vorhanden gewesen, nämlich lediglich in der *πρόγνωσις* Gottes, im göttlichen Rathschluß. In der göttlichen *πρόγνωσις* aber sind nach Paulus (Röm. 8, 29), ja nach Petrus selbst (1 Petri 1, 1—2 *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις ... κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός κ. τ. λ.*) alle Auserwählten präexistent, so daß hier für Christum doch nichts weiter herauskommt, als daß er der schon vorweltlich von Gott Gedachte und Gewollte, daß er der ursprünglichste aller in der Zeit verwirklichten Gottesgedanken ist**). Eine realere Präexistenz wäre es, wenn Petrus, wie Dorner für möglich hält***), Christum als den *λόγος ζῶν θεοῦ καὶ μένων* (1, 23) gedacht hätte, durch welchen wir wiedergeboren sind, oder wenn, wie Geß will, der 1, 11 gebrauchte Ausdruck *τὸ ἐν αὐτοῖς* (den Propheten sc. wohnende, zeugende) *πνεῦμα Χριστοῦ* den von Christus — der dann nämlich schon im Alten Testament als persönlich vorhanden gedacht wäre — auf die Propheten ausgehenden Geist bezeichnete. Was das erstere angeht, so hat Petrus gewiß als wesentlichen Inhalt des *ῥῆμα εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς* (1, 25) Christum gedacht, und so wäre der Schluß, daß demnach Christus als das Wort Gottes von Anbeginn existirt haben müsse, allerdings möglich gewesen; aber gewiß ist, daß Petrus diesen immerhin kühnen Schluß nicht gezogen hat, denn sonst müßte er zur johanneischen Logoslehre gelangt sein; und so besteht auch für uns kein Recht, den *λόγος θεοῦ ζῶν καὶ μένων* in die Christologie hineinzuziehen. Daß aber mit dem *πνεῦμα Χριστοῦ* 1, 11 der heilige Geist nicht als der vom präexistenten Christus ausgegangene gemeint ist, sondern lediglich als der, welcher einst in seiner ganzen Fülle auf dem historischen Christus d. h. dem Messias ruhen sollte, das folgt schon einfach daraus, daß nach Petrus (Ap. Gesch. 2, 36; vgl. den gleichen Gedanken in 1 Petri 2, 6) Jesus von Gott erst in der Zeit zum *Χριστός* gemacht worden ist, also als *Χριστός* für ihn unmöglich prä-

---

*) Geß, Lehre v. d. Person Christi S. 64.

**) Schmid (Neutest. Theologie II. S. 165) hat freilich die Möglichkeit ausgefunden, die reale Präexistenz dennoch in die Stelle einzutragen, insofern nämlich Christus nicht als „Gesalbter" präexistirt hat, also als solcher nur vorgedacht und vorgewollt sein kann, realer Präexistenz seiner Person unbeschadet. Indeß was ist mit dieser abstracten Möglichkeit, eine reale Präexistenz mit den Ausdrücken des Petrus zu vereinigen, gewonnen, gegenüber dem Wortlaut der Stelle, die sie nicht aussagt, und dem ganzen sonstigen Befunde des petrinischen Lehrbegriffs, der sie nicht kennt?

***) Dorner, Entwicklungsgesch. der Christologie 1. S. 101.

existirt haben kann. Nie würde man auf jene dem ganzen sonstigen petrinischen Lehrbegriff widerstrebende Auslegung gekommen sein, wenn man nicht von vornherein entschlossen und durch die traditionelle Ansicht vom Selbstzeugniß Jesu auch genöthigt wäre Präexistenzaussagen um jeden Preis bei Petrus zu entdecken. Allerdings aber enthält jener Ausdruck jene nicht ontologische, sondern prophetische Präexistenz, auf welche Petrus überhaupt den meisten Werth legt, in möglichst realistischer Fassung. Derselbe Geist, der hernach in Jesu von Nazareth seine heimathliche Stätte findet und von ihm dann über alle die an ihn glauben ausgegossen wird, hat schon die auf ihn weissagenden Propheten erfüllt und getrieben, und insofern hat das Gottheitliche der Person Christi allerdings auf reale Weise präexistirt, nur nicht als ewiger Sohn, sondern als heiliger Geist. Hier berührt sich Petrus mit der synoptischen Anschauung, daß Jesus vom heiligen Geiste erzeugt sei: ist der heilige Geist das Princip seiner geschichtlichen Persönlichkeit, so hat auch diese Persönlichkeit ihre reale Präexistenz am ewigen Sein des heiligen Geistes.

Weiter als zu einer solchen Präexistenz entweder in persönlicher aber rein idealer Form, in der *πρόγνωσις* Gottes, oder in realer aber unpersönlicher Weise, im *πνεῦμα ἅγιον* kommt die petrinische Christologie nicht, und so wäre es vollends eine Illusion, wenn man meinte alles, was man Weiteres wünscht und sucht, nur eben als verschwiegnes Supplement zu den ausgesprochenen petrinischen Anschauungen hinzudenken zu dürfen. Diese Anschauungen bilden einen in sich geschlossenen Organismus, der in seiner Eigenart eine solche Ergänzung weder erfordert noch verträgt. Gewiß ist es eine sehr unspeculative und für den theologischen Gedanken ungenügende Christologie, die auf die Ursprünge Christi so wenig eingeht; aber sie ist eben die, welche dem einfachen mit theologischen Fragen noch nicht beschäftigten religiösen Bedürfniß der apostolischen Christenheit genügt hat, und sie ist in unsrer heiligen Schrift beurkundet zu einem unvergänglichen Zeugniß, daß ein practisches Christenthum, welches sich lediglich an den geschichtlichen und verklärtlebendigen Christus hält ohne auf die Präexistenz zu reflectiren, in einer wahrhaft evangelischen Kirche zu Recht besteht und daß das, was die theologische Orthodoxie die ewige Gottheit Jesu Christi nennt, nicht zum Unterscheidungszeichen von Christ und Nichtchrist gemacht werden darf. Das Grundbekenntniß der christlichen Kirche lautet nicht: „Jesus ist Gott“, sondern „Jesus ist der Christ“ oder, was nach der gegebnen Nachweisung dasselbe sagt, „Jesus ist der Herr“ (vgl. Röm. 10, 9; 1 Cor. 12, 3), d. h. es hat jeder, der Jesu von Herzen huldigte als seinem Herrn und König im Reiche des Heils, jeder der sein Heil gründete auf den geschichtlichen und verklärten, gekreuzigten und auferstandnen Christus, als durch den allein er Gott zum Vater habe, in der apostolischen Kirche für einen ehrlichen Christen gegolten, er mochte übrigens über das

ontologische Verhältniß Jesu zum Vater speculiren oder nicht, Großes oder gar nichts zu sagen wissen. Und das hätte in der christlichen Kirche zu keiner Zeit vergessen werden sollen. —*)

*) Der zweite petrinische Brief, den wir als ohne Zweifel unächt von der vorstehenden Erörterung ausgeschlossen haben, enthält in christologischer Hinsicht nichts Eigenthümliches. Indem er Christum als unseren κύριος καὶ σωτήρ von „Gott" einfach unterscheidet, ohne ihn in ein ontologisches Verhältniß zu Gott zu setzen (nur das παρὰ θεοῦ πατρός 1, 17 könnte auf ein solches deuten), erscheint er auf einem im Vergleich mit den ächten petrinischen Urkunden christologisch nicht weiterentwickelten Standpunkt, einem Standpunkt wie wir ihn auch in den Pastoralbriefen vorfinden werden. In den Worten 1, 1 ἐν δικαιοσύνῃ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰη. Χ. hat man die Gottheit Christi ausgesprochen gefunden; indeß da es an sich und besonders nach v. 2 durchaus unwahrscheinlich ist, daß in v. 1 der Vatergott gar nicht erwähnt sein sollte, so ist ohne Zweifel θεοῦ ἡμῶν auf den Vater zu beziehen und beruht der gegentheilige Schein lediglich darauf, daß nachlässigerweise vor σωτῆρος der Artikel nicht wiederholt ist.

V. Die Christologie der Apokalypse.

Die petrinische Christologie entsprach dem Geiste jenes einfachen, practischen Judenchristenthums, dem es wichtiger war in der alttestamentlichen Prophetie als in der transscendenten Sphäre die Voraussetzungen der Erscheinung Christi aufzusuchen. Allein bei dieser rein practischen Christologie konnte es unmöglich sein Bewenden haben; der durch die Erscheinung Christi mächtig angeregte religiöse Gedanke trieb nothwendig weiter, zum Rückschluß von der geschichtlichen Erscheinung auf deren ewigen Wesensgrund, auf jenes ursprüngliche Sein, welches allem Werden als Voraussetzung desselben, als von Oben gegebene Anlage zu Grunde liegt. Und zwar mußte sich der hieraus entspringende christologische Fortschritt bereits in dem primitiven Zeitalter der Kirche, bereits innerhalb des Neuen Testaments vollziehen, denn unerachtet ihres geschichtlichen Characters hat die vollkommne Religion ein zu wesentliches Verhältniß zum Reiche der Erkenntniß, als daß der betreffende Geistestrieb im apostolischen Zeitalter hätte fehlen und so die Kirche einer auch nach der speculativen Seite hin entwickelten urbildlichen Lehre von der Person Christi hätte ermangeln können. Es begegneten sich zur Veranlassung jenes Fortschritts schon im apostolischen Zeitalter einerseits die Selbstaussagen Jesu über seine Präexistenz und andrerseits die theosophischen Anschauungen und speculativen Ideen, welche im Judenthum neben der vorherrschenden practisch-religiösen Richtung längst vorhanden waren und einem Austausch des Christenthums mit der tieferen hellenischen Weisheit und Bildung bereits vorgearbeitet hatten. Ehe noch in Christo Göttliches und Menschliches in thatsächlich-vollkommener Einigung erschienen war, hatte die jüdische Theosophie bereits die Idee Gottes und die Idee des Menschen zu einander hin in speculative Bewegung gesetzt und jene schon in unserm ersten Kapitel erwähnten Anschauungen vom Bilde und Worte Gottes als dem Urbilde der Menschheit, als dem Princip der Schöpfung und Offenbarung hervorgebracht, und diese Anschauungen brauchten nur auf den erschienenen Christus angewandt zu werden, um das Räthsel seiner Person seinen eignen Andeutungen über dasselbe entsprechend zu lösen. So kommt es bereits innerhalb des apostolischen Kreises zu einer höheren, speculativen Aus-

bildung der Lehre von der Person Christi, zu jener johanneischen und paulinischen Christologie, an welche die weitere Lehrentwicklung fast ausschließlich angeknüpft hat, durch welche aber die primitive und rein geschichtliche petrinische Lehre keineswegs verändert und berichtigt, sondern nur nach der speculativen Seite ergänzt wird. Zu dieser höheren Christologie nun macht bereits die Apokalypse einen gewissen Uebergang. Die neutestamentliche Nachgeburt der späteren alttestamentlichen, besonders der ezechielischen und danielischen Prophetie, steht sie allerdings in ihrem judaisirenden Character*) dem Petrinismus unter allen noch nicht von uns erörterten neutestamentlichen Schriften am nächsten, und wenn sie sich von einem Petrus, Jacobus, Matthäus durch den kühneren Flug der Gedanken unterscheidet, so ist derselbe doch im Allgemeinen kein speculativer, sondern ein poetischer Flug, aus dem es schwer fällt, den Ideengehalt, den der Verfasser selbst wohl großentheils nur in der Form symbolischer Anschauung besaß, mit sichrer Klarheit herauszustellen. Dabei aber finden sich in ihr gleichwohl einige Elemente speculativer Christologie, wenn auch vielleicht nicht als eigne theologische Errungenschaft des Verfassers, sondern als aufgenommene Elemente der geistigen Atmosphäre, in der er lebte und schrieb.

Daß wir die Apokalypse nicht für ein Werk des Apostels Johannes nehmen, wird, nachdem wir uns für die Aechtheit des vierten Evangeliums erklärt haben, niemanden befremden. Denn unerachtet zwischen beiden Schriften Berührungspunkte vorhanden sind und manche antijohanneische Kraßheit, die man der Apokalypse vorwirft, vor einer geistigeren Auslegungsweise verschwindet, bleibt der Abstand der ganzen Denkart doch ein so großer, daß er unmöglich auf verschiedene Stadien derselben Lebensgeschichte, zumal einer zuvor schon ausgereiften, zurückgeführt werden kann. Die modern-negative Neigung aber, dem Apostel Evangelium und Briefe ab- und vielmehr die Apokalypse zuzusprechen, scheitert — abgesehen von allem, was für die Apostolicität der ersteren Schriften Entscheidendes in Betracht kommt — auch am Zeugniß der Apokalypse selbst. Der Verfasser derselben macht nicht nur keinerlei Anspruch darauf zum Kreise der Apostel zu gehören (1, 1), den er vielmehr als Gegenstand seiner höchsten Ehrerbietung behandelt (21, 14); sondern indem er wiederholt die (christlichen) Propheten seine Brüder nennt (19, 10; 22, 9), den Stand derselben aber von dem der Apostel ausdrücklich unterscheidet (18, 20), gibt er deutlich genug zu erkennen, daß er zu jener zweiten Ordnung der ältesten kirchlichen Lehrer, die man Propheten nannte (Ap. Gesch. 13, 1; 1 Cor. 11, 28),

*) Der unzweifelhafteste Ausdruck dieses oft kraß übertriebenen Judaismus der Apokalypse scheint mir die Idee des Weibes, das den Messias gebiert (c. 12), d. h. der Theokratie ohne Unterscheidung der alt- und der neutestamentlichen Stufe.

und nicht zu den Aposteln gehört. Da wir nun überdies durch Papias und andere Zeugen des christlichen Alterthums von einem zweiten Johannes, dem „Presbyter“, wissen, der, gleichfalls ein persönlicher Schüler Jesu, mit dem Apostel zugleich, ja vielleicht schon vor ihm im vorderen Kleinasien gelebt hat, so können wir über die Person des Apokalyptikers kaum noch im Zweifel sein und haben volle Erklärung einmal für die frühe Verwechslung mit dem ihn in demselben Wirkungskreise überstrahlenden Apostel und dann für die Verwandtschaftsspuren, die sich zwischen den Schriften beider Männer neben so großer Verschiedenheit finden. Noch sei hinzugefügt, daß wir mit allen, die einer vernünftigen Hermeneutik der Apokalypse huldigen, dieselbe für älter als das Evangelium Johannis halten, für abgefaßt unter Galba, unter dem frischen Eindruck der neronischen Verfolgung, wie die Stelle 17, 9—11 jedem, der sehen will, unverkennbar beweist.

Wenn die Christologie der Apokalypse einige speculative Anschauungen enthält, so geht sie doch keineswegs von solchen aus, sondern nimmt ihren Ausgangspunkt, wie es sich bei einem Zeitgenossen der Apostel und persönlichen Schüler Jesu auch nicht anders erwarten läßt, von der menschlich-geschichtlichen Erscheinung des Herrn. Gleich bei der ersten Erwähnung Jesu (1, 5) sind es lauter menschlich-geschichtliche Züge, durch welche er characterisirt wird, wie sehr auch die unmittelbar vorhergehende Umschreibung des Namens Gottes zu anderen, gottheitlichen Bezeichnungen Anlaß geboten hätte, — *καὶ ἀπὸ Ιησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἀρχῶν τῶν βασιλέων τῆς γῆς· τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτίων ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ.* Bekanntlich liegt in dem letzterwähnten Punkte, im Erlösungstod Christi, für den Apokalyptiker so sehr das Größeste und Bedeutsamste, was er an Christus hervorzuheben hat, daß er den hierauf zielenden Namen des „geschlachteten Lammes“ zur wesentlichen Bezeichnung seiner Person macht und dieselbe selbst noch für den Vollendeten, im himmlischen Jerusalem Thronenden festhält (vgl. 21, 23). Mag man nun in diesem Namen eine Anspielung auf das Passahlamm finden oder auf den Knecht Gottes „der wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt ward“, (wahrscheinlich hatten sich beide Beziehungen bereits in der Sprache der Christengemeinde zum „Lamm Gottes“ im neutestamentlichen Sinne geeinigt), immer wird mit dem Lammesnamen als dem Hauptnamen Jesu in der Apokalypse auf des Heilands leidens- und sterbensfähiges, also wahrhaft menschliches Wesen das entscheidende Gewicht gelegt. Ueberhaupt aber waltet in der Apokalypse die alttestamentlich-prophetische Anschauung von der Person Christi, eine Anschauung, der wie wir früher ausführten alles Trinitarische fremd ist. Jesus ist „der Löwe aus dem Stamme Juda“ (5, 5), der „Sproß aus dem Geschlecht Davids“ (5, 5; 22, 16), der „Gesalbte Gottes“ (12, 10); er ist das Kind des Weibes mit dem Son-

nenkleid und Sternenkranz, der Theokratie, die ihn auf der Grenzscheide des alten und des neuen Bundes ausgeboren hat, als einen υἱὸς ἄῤῥην, dessen Brüder alle die sind, „welche Gottes Gebote halten und das Zeugniß Jesu (d. h. den heiligen Geist) haben" (12, 5. 17). Zweimal ist er mit wörtlicher Benutzung der Danielstelle als der „Menschensohn" bezeichnet; ebenso characterisirt ihn der Name πρωτότοκος τῶν νεκρῶν (1, 5) als den Erstling unsres Geschlechts, als Glied und Haupt der dem Tode unterworfenen, aber zur Ueberwindung desselben berufenen Menschheit.

So ist auch hier die Menschheit Christi die Grundlage der Christologie. Dieser Grundlage gemäß sind es vor allem ethische Eigenschaften und Thaten, auf denen die Einzigkeit Christi inmitten des menschlichen Geschlechtes beruht. Auch in der Apokalypse ist die Sündlosigkeit Jesu die Voraussetzung seines Heilandscharacters. Schon in dem Lammesnamen liegt sie als wesentliches Moment, indem ja nur ein fehlloses Lamm zum Opfer dienen, nur ein fehlloses Leben für die sündige Welt verbluten kann (1, 5; vgl. 1 Petri 1, 19). Aber sie wird auch ausdrücklich ausgesprochen: ὁ ἅγιος, ὁ πιστός, ὁ ἀληθινός heißt Christus in Bezug auf sein geschichtliches Leben wie auf sein künftiges Walten (3, 7; 6, 10; 19, 11). — Allein auf diesem Grunde absoluter Reinheit kann es ruhen, daß Gott Jesum zu seinem Christus, zu seinem Gesalbten gemacht hat, zum absoluten Träger seines heiligen Geistes. Das Lamm, heißt es 5, 6, hat sieben Augen, „welches die sieben Geister Gottes sind", d. h. es hat den Geist Gottes in seiner siebenfachen Beziehung (Jes. 11, 2), in seiner allseitigen Fülle; aber der Name „Geister Gottes", die Idee der Salbung, der historische, aufs Erdenleben anspielende Name „Lamm", das alles zusammen erinnert uns, daß dieser Geist ein von Gott verliehener, geschichtlich und ethisch empfangener ist. — Als der „Gesalbte des Herrn" (12, 10) ist nun Jesus zunächst ὁ μάρτυς ὁ πιστός (1, 5; 3, 14), d. h. da der Name nicht auf ein vereinzeltes Thun geht, sondern ganz allgemein die Person characterisirt, gewiß nicht blos der zuverlässige Mittheiler der Apokalypse, sondern der treue, wahrhaftige Offenbarer des Wortes Gottes überhaupt (3, 8), vielleicht mit jenem Nebenbegriff, den der Name μάρτυς in der Apokalypse sonst überall hat (2, 13; 11, 3 u. 7; 17, 6), dem Nebenbegriff des „Märtyrers", der das Zeugniß der göttlichen Wahrheit mit seinem Blute besiegelt hat. Dies prophetische Amt ist indeß nur Vorstufe zu dem hohenpriesterlichen, in welchem der Apokalypse (wie schon dem Petrusbriefe) der Schwerpunkt des Heilswerks liegt. Erst als das ἀρνίον ἐσφαγμένον vermag Christus, was im Himmel und auf Erden niemand vermag, die Siegel der Zukunft zu lösen, d. h. nicht nur, die Zukunft zu enträthseln, sondern die Weltgeschichte thätlich ihrer Vollendung zuzuführen (c. 5); denn als das sein Blut vergießenlassende Lamm hat er den alten Drachen überwunden d. h. die Weltherrschaft des Bösen gebrochen, so daß nun alles, was

noch weiter geschehen kann und mag, nur die Verfolgung und Vollendung dieses entscheidenden Sieges ist (3, 21; 5, 5). Wie durch und durch ethisch, als menschlich-sittliche That ist doch bei aller phantastischen Symbolisirung dieser große entscheidende Act gedacht! Der im zwölften Kapitel geschilderte Krieg und Sieg Michaels gegen den Drachen und das Herabgeworfenwerden des letzteren vom Himmel auf die Erde ist ja nichts anderes, als der himmlische Reflex des Kampfes und Sieges, den Christus auf Erden leidend und sterbend erringt. Dadurch daß Christus die weltbeherrschende Macht der Selbstsucht durch die Uebermacht der sich selbst opfernden heiligen Liebe (1, 5) überwindet, wird der Satan, „der unablässige Verkläger unsrer Brüder vor Gott", aus dem Himmel geworfen, d. h. hört die Sünde auf, eine im Himmel in Betracht kommende, verklagend zwischen Gott und den Menschen stehende Macht zu sein; in Christo und im Tode Christi ist die Menschheit principiell versöhnt und geheiligt. Und zwar ist sie's darum, weil er uns durch diesen seinen Tod „erkauft" (5, 9) d. h. durch seine Todesliebe unsre Herzen erobert und der Sünde abgewonnen hat (1, 5), so daß nun auch wir „durch sein Blut", durch die Kraft und Nachfolge seines Todes, den alten Drachen, die auf Erden noch vorhandene Macht des Bösen, zu überwinden vermögen (12, 11), auch wir wie Er unser Leben nicht lieb haben um Gottes willen, sondern ihm, „dem Lamme, nachfolgen wohin es geht", d. h. selbst in den Tod (14, 4; 12, 11). Es leuchtet ein, wie klar auch hier, ohne daß der Name gebraucht wird, Christus als der andere Adam, als das Haupt der Menschheit gedacht ist, der im Namen der Menschheit, ja in dem die Menschheit selbst den alten Feind überwindet. Oder könnte eine in ihrem innersten, eigensten Wesen der Menschheit fremdartige Person dies alles vollbringen?

Durch diesen seinen blutigen Siegestod nun hat sich Christus den Weg gebahnt zu seiner Königsherrlichkeit, zu der er durch die Auferstehung (1, 5 u. 18) und Himmelfahrt (12, 5) eingeht. Diese Königsherrlichkeit, deren Erweisungen ja den wesentlichsten Inhalt der Apokalypse bilden, weiß der Verfasser nicht reich und hoch genug zu bezeichnen. Gleich im Eingangskapitel erscheint Christus zwischen den sieben Leuchtern (d. h. den sieben Gemeinden) wandelnd, und die sieben Sterne (d. h. die Engel der Gemeinden) in seiner Hand haltend (1, 13. 16), d. h. er ist der Regent der Kirche, deren irdisch-himmlische Vertretung die sieben Gemeinden und sieben Engel derselben bilden. In den sieben Sendschreiben, in denen er die Gemeinden auf die Zukunft vorbereitet, legt er alle Eigenschaften eines himmlischen Königthums an den Tag; er kennt sie durch und durch, er ist ihnen nah als stünde er vor der Thür und klopfte an, er hält ihr zeitliches und ewiges Schicksal in seiner Hand. Und dieselbe Macht hat er über die ganze Welt: er hat den Schlüssel des Todes und des Todtenreichs (1, 18); er hat den Schlüssel Davids d. h. des Reiches Gottes,

und wenn er aufschließt, so schließt niemand zu, wenn er zuschließt, so schließt niemand auf (3, 7); er ist der strahlende Morgenstern, d. h. der Erstlingsträger der göttlichen Herrlichkeit, welcher den Tag derselben, jenen Tag, auf den keine Nacht mehr folgt, heraufführt (22, 5 u. 16); er ist mit einem Worte wie der Heiland, so der Richter der Welt (1, 7; 6, 10; 14, 14; 22, 12). Dem entspricht die noch erhabnere Schilderung des fünften Kapitels: der erhöhte Christus, das Lamm, das erwürgt war, steht vor Gottes Thron und Angesicht, (— später, 22, 1. 3, wird es sogar mit Gott auf Einem Throne sitzend gedacht —); es hat sieben Häupter mit vielen Diademen (5, 6; 19, 12) d. h. vollkommene Majestät und Weltherrschaft, daher es auch der König der Könige und Herr der Herren heißt (1, 5; 17, 14; 19, 16); es vermag, was kein Mensch und kein Engel vermöchte, die Siegel der Zukunft zu lösen (5, 3—7). Darum wird ihm auch eine Anbetung zu Theil wie sonst nur Gott sie empfängt: während die Engel wiederholt das Niederfallen des Sehers ablehnen und ihn damit auf Gott allein verweisen (19, 10; 22, 8. 9), fallen hier die vier Cherubim und die vierundzwanzig Aeltesten, die Vertreter der gesammten Kreatur und die Vertreter der erlösten Gemeinde vor ihm nieder und lobsingen ihm; alle Engel im Himmel und alle Geschöpfe auf und unter der Erde stimmen ein in ihren Lobgesang (5, 8—13), und dieser Lobgesang ist kein geringerer als der, welcher 7, 12 Gotte selbst zu Theil wird. Es leidet keinen Zweifel, daß der Verfasser mit allem Nachdruck dem erhöhten Christus eine wahrhaft göttliche Herrlichkeit zuschreiben will; geflissentlich legt er die höchsten Prädicate, wie „Ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte" abwechselnd Gotte und Christo in den Mund (vgl. 1, 8 mit 1, 17 u. 22, 13). Nichtsdestoweniger wird diese gottgleiche Herrlichkeit nie als eine vorzeitlich besessene und nach freiwilliger Entäußerung von selbst wieder eingetretne bezeichnet, sondern überall behandelt als eine auf Erden erworbne und von Gott verliehene, die ebendarum die Abhängigkeit von Gott und Unterordnung unter Gott nicht aus- sondern einschließt. Daß die göttliche Ehre und Herrlichkeit, die dem erhöhten Christus im fünften Kapitel zuerkannt wird, eine durch sittlich-geschichtliche That, durch seinen Opfertod erworbene ist, sagt schon der Name *τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον* (v. 12); noch deutlicher spricht v. 9 es aus, — *ἄξιος εἶ λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ, ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἡμᾶς κ. τ. λ.*; ebenso bezeichnet im zwölften Vers das *ἄξιόν ἐστι τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν*, welches seine Doxologie von der sonst fast gleichlautenden Doxologie Gottes 7, 12 unterscheidet, die *δύναμις* u. s. w. des Lammes gegenüber der *δύναμις* Gottes als eine empfangene. Endlich sagt Christus selbst 2, 26—28 das nämliche mit noch ausdrücklicheren Worten: *Δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν, ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ*

τοῦ πατρός μου. Daraus, daß Christus auch noch in seiner Erhöhung der Gesalbte Gottes heißt (11, 15; 12, 10), auf eine bleibende, also wesentliche Abhängigkeit vom Vatergotte als dem alleinigen Urquell des göttlichen Geistes zu schließen, möchte vielleicht spitzfindig erscheinen, wenn wir nicht 1, 1 die merkwürdigen Worte läsen *Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός.* Durch diese Worte wird aufs unumwundenste die Abhängigkeit auch noch des erhöhten Christus (— denn dieser ists ja, der dem Seher die Offenbarung mittheilt —) vom Vater behauptet, und zwar eine Abhängigkeit sogar der Erkenntniß. Ist solch ein Ausspruch mit der Homousie der kirchlichen Dreipersonenlehre wirklich und ehrlich zu reimen? Ueberhaupt reiht sich doch inmitten der höchsten Herrlichkeitsaussagen ein Beleg der Unterordnung des erhöhten Christus unter Gott an den andern. Es ist die Kelter des Zornes Gottes, die er tritt (19, 15), d. h. er ist auch als Weltrichter doch nur der Willens-Vollstrecker des von ihm persönlich unterschiedenen Gottes. Er wird die Seinigen vor Gott und dessen heiligen Engeln bekennen, heißt es 3, 5; d. h. die letzte und höchste Entscheidung im Weltgericht hat doch Gott und übt sie nur eben nach dem Zeugniß seines Gesalbten. Das Merkwürdigste ist, daß der über alle Kreatur Erhöhte, mit Gott auf einem Throne Sitzende dennoch demüthig wie jeder Mensch den Vater „seinen Gott" nennt (3, 2 u. 12; vgl. 1, 6), — ein ausdrückliches Zeugniß, daß die ganze Gottesherrlichkeit des triumphirenden Lammes sein ursprüngliches ächt menschliches Abhängigkeitsverhältniß zu Gott nicht aufheben soll, also auch nichts weniger als eine ursprüngliche gottheitliche Ebenbürtigkeit beweisen kann. Es ist endlich darauf zu achten, daß Christus, weit entfernt seine himmlische Herrlichkeit als ein ausschließliches Vorrecht seiner Person zu behandeln, dieselbe vielmehr auch den Seinigen mitzutheilen verheißt, ja sie ihnen im Princip bereits mitgetheilt hat. Er hat sie zu Priestern und Königen gemacht (1, 6; 5, 10); er verheißt ihnen „Macht über die Heiden" d. h. Antheil am Weltgericht zu geben, wie sein Vater sie ihm gegeben (2, 27); er will die Ueberwinder auf seinem Throne sitzen lassen, so wie er, der Ueberwinder, auf seines Vaters Thron sitze (3, 21); er verspricht ihnen „den Morgenstern" (2, 28), als den er 22, 16 sich selbst bezeichnet d. h. die göttliche *δόξα*, die in ihm, in seiner Parusie, erschienen sein wird. Er setzt sich also in allem, auch dem Höchsten und Hehrsten, nicht als ursprüngliches göttliches Ich, sondern als das Haupt der Menschheit, als den Menschensohn, der errungen hat was er besitzt, und es errungen hat nicht für sich allein, sondern für alle.

In alledem geht die Christologie der Apokalypse, wie wir sehen, mit der petrinischen vollkommen Hand in Hand. Dagegen im Punkte der Präexistenz läßt sie dieselbe weit hinter sich zurück. Der prophetische Blick, der die Offenbarung Gottes so energisch bis in ihre letzte Vollendung ver-

folgte, war vielleicht ebenhiedurch angetrieben von dem Omega auch auf das Alpha, von der Vollendung auf den Ursprung zurückzuspähen und den großen Vollender bereits im Uranfang zu suchen. Es sind zwar nur wenige und beiläufige aber vielsagende Worte, in denen die Apokalypse hinter die geschichtliche Erscheinung Christi zurückgeht. Schon das ist bemerkenswerth, daß in ihr der Name *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, den wir in der petrinischen Christologie vermißten, wieder auftritt (2, 18, vgl. 2, 27 u. 3, 21), und zwar als Christo allein zukommend, denn den Engeln wird er nirgends und den Gläubigen erst in der Vollendung gegeben (21, 7). Doch läßt sich aus den angeführten Stellen in keiner Weise schließen, ob derselbe über den theokratischen Sinn hinausgeht und über die besondere Abkunft Jesu von Gott etwas aussagen will. Ausdrucksvoller ist der 3, 14 neben *ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός* sich findende Name *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*. Er kann bedeuten „Erstling des von Gott Geschaffenen" oder „Princip, Ursprung der Schöpfung Gottes." Die letztere Fassung findet de Wette zu philosophisch, aber gegen die erstere wendet er mit Grund ein, daß man kein Recht habe dem Apokalyptiker die Idee eines arianischen Mittelwesens, eines geschaffenen Untergottes zuzutrauen. Die Stelle Spr. Sal. 8, 22 LXX., *κύριος ἔκτισέν με* (die Weisheit) *ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ*, die man zu Gunsten dieser ersteren Fassung verglichen hat, spräche eher für die zweite, wenn sie überhaupt hieherzuziehen wäre. Denn auch die Weisheit kann dort nicht *ἀρχή*, רֵאשִׁית heißen im Sinne eines Erstlingsgeschöpfes Gottes neben vielen andern, sondern allein im Sinne eines Princips, mittelst dessen erst alle Kreaturen ins Dasein gerufen sind; kann nun aber ebendarum das *ἔκτισέν με*, קָנָנִי nicht „schaffen" im gewöhnlichen Sinne bedeuten, sondern nur ein Hervorbringen, das auch den Begriff des Zeugens nicht ausschließt, so wird es völlig zweifelhaft, ob unsre Stelle, in welcher *κτίσεως* jedenfalls den gewöhnlichen Sinn hat, aber auch in einem ganz anderen logischen Verhältniß zu *ἀρχή* steht, überhaupt aus dieser salomonischen abzuleiten sei. Das ist gewiß, daß die Apokalypse von einem *κτίσμα* nicht hätte sagen können, wie sie 19, 13 und 22, 13 thut, es sei *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* und *τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ* und damit ist die erstere Fassung auf alle Fälle beseitigt. Wenn nun de Wette auch die andere nicht will, vielmehr den Ausdruck für gleichbedeutend mit dem paulinischen *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Kol. 1, 15) nimmt, so übersieht er, daß der paulinische Ausdruck in seinem *-τοκος* das Geschaffensein (*κτίσεως*) ausschließt oder doch den Begriff desselben bis zur Einschließung des Gezeugtseins erweitert, während sich das bei der Wendung *ἀρχὴ τῆς κτίσεως* ganz anders verhielte. Am besten werden wir den apokalyptischen Ausdruck doch aus der Apokalypse selbst erklären, in welcher (22, 13) Christus sich *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* nennt. So wenig hier *τέλος* das abstracte Ende der Welt

bedeuten kann, — denn durch Christus wird der Welt nicht ein Ende gemacht, sondern sie wird durch ihn zum Ziel der Vollendung geführt — sowenig kann ἀρχή hier den abstracten Anfang bedeuten; es muß vielmehr in dem entsprechenden Sinne des Ausgangspunctes, des Ursprungs genommen werden. Christus ist der Ausgangs= und Zielpunkt der ganzen Weltentwicklung, der Anfänger und Vollender der Offenbarung Gottes, und so kommen wir doch auf die Fassung von ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ = „Princip der Schöpfung Gottes" hinaus, einen Gedanken, der für ein neutestamentliches Buch schon darum nicht zu philosophisch sein kann, weil er Joh. 1, 2 und Kol. 1, 15 jedenfalls im Neuen, ja in der obenerwähnten salomonischen Stelle wörtlich bereits im Alten Testament vorliegt. — Nicht minder merkwürdig ist der Name, der 19, 13 Christo gegeben wird: καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Man hat diese mit dem johanneischen Prolog zusammentreffende Aussage für die Apokalypse dahin einschränken wollen, daß Christus das unwiderstehliche weltrichterliche Wort Gottes sei, wie dieses schon 1, 16 durch das aus seinem Munde gehende zweischneidige Schwert versinnbildlicht werde, und der Zusammenhang leiht dieser einschränkenden Auslegung allerdings einigen Schein. Es ist der zum letzten Siege, zum Gericht Ausreitende, der den Namen erhält, der mit dem blutgefärbten Gewand Bekleidete, was eine unverkennbare Anspielung auf den Keltertreter des göttlichen Zornes Jes. 63, 1 f. (vgl. Apok. 19, 15), also gleichfalls die Andeutung seiner weltrichterlichen Sendung ist. Gleichwohl können wir die Einschränkung des Namens ὁ λόγος τοῦ θεοῦ auf diese weltrichterliche Sendung nicht für haltbar erkennen. Wir wollen kein besonderes Gewicht darauf legen, daß dem Messias in demselben Zusammenhang die ῥομφαία δίστομος neben jenem Namen beigelegt wird, was doch nicht auf völlige Gleichbedeutung beider Ausdrücke führt. Entscheidender ist, daß der Verfasser den Namen ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ja nicht selbst erfindet, sondern ihn vielmehr der vorhandenen jüdischen Speculation entnimmt, die ihn auf hebraistischer wie auf hellenistischer Seite längst ausgeprägt hatte, aber auf beiden Seiten so, daß sie von der Weltschöpfung durch das Wort, nicht vom Weltgericht als Werk desselben ausging; so konnte der Apokalyptiker zwar vielleicht den letzteren Gedanken in den Ausdruck mit hineinlegen, unmöglich aber den ursprünglichen und wesentlichen ersteren aus demselben ausschließen. Ueberhaupt ist es ihm in unsrer Stelle um die Characterisirung nicht blos des dermaligen Thuns des Messias, sondern der Person desselben als solcher zu thun: das beweist der v. 12 ihm zugeschriebene Name ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός, der also nicht in seinem Thun offenbar wird, sondern lediglich sein verborgnes Wesen bezeichnet. Ein vor aller Welt verborgnes, nur ihm selbst offenbares Wesen Christi kann hier e Matth. 11, 27 nur ein übernatürliches, ontologisch=göttliches sein, und

so läge, wenn nicht im v. 13, dann wenigstens hier eine ontologische Aussage über die Person Christi vor. Bedenkt man aber, wie der Begriff des *λόγος τοῦ θεοῦ*, d. h. der Selbstoffenbarung Gottes, nothwendig eine verborgene Innergöttlichkeit des damit bezeichneten Wesens voraussetzt, wie niemand das (wesentliche) „Wort Gottes" sein kann, ohne zugleich der (verborgene, wesentliche) Gedanke Gottes zu sein, (der *λόγος ἐνδιάθετος* des Philo), so scheint es sogar, daß beide Aussagen, v. 12 und v. 13, einander ergänzen und so sich wechselseitig erklären. Ein analoges Verhältniß wechselseitiger Erläuterung findet statt zwischen dem Ausdruck *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* und dem eben erörterten *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως*. Daß nur ein weltschöpferisches Gotteswort, nicht ein blos weltrichtendes *ἀρχὴ τῆς κτίσεως* heißen kann, man fasse *ἀρχή* nun wie man wolle, liegt auf der Hand; ein blos weltrichtendes wäre wohl ein *τέλος*, aber in keinem Sinn eine *ἀρχή*. Wiederum bestätigt der Name *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* unsre Entscheidung in Betreff des *ἀρχὴ τῆς κτίσεως*, daß dasselbe nicht eine erste Kreatur, sondern allein das Princip der Schöpfung bedeuten könne, denn nur dieses und nicht jene kann nach Gen. 1, 3 und nach selbstverständlichem Begriffe *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* heißen. Beide Namen sind mithin wesentlich congruent, nur daß in *ἀρχὴ τῆς κτίσεως* das Verhältniß zur Welt, in *λόγος τοῦ θεοῦ* das Verhältniß zu Gott zum wörtlichen Ausdruck gelangt. — Endlich bestätigt sich, daß wir in der Fassung beider Begriffe nicht fehlgehn, aus den Stellen 1, 17 und 22, 13, in denen Christus sich die göttlichen Prädicate *τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* aneignet, also allerdings nicht blos eine eschatologische, sondern auch eine entsprechende ontologische Gottheit in Anspruch nimmt. Dieser göttlichen Ursprünglichkeit und Uranfänglichkeit seines Wesens entspricht es allein, wenn *ἀρχὴ τῆς κτίσεως* nicht im arianischen, sondern im paulinisch-johanneischen Sinne gefaßt und wenn unter *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* nicht blos das weltrichterliche, sondern das auch schon weltschöpferische Gotteswort verstanden wird.

Aber wie verhalten sich nun diese Präexistenzaussagen zu der von uns entwickelten sonstigen Christologie der Apokalypse, die in allen ihren Anschauungen und Gedankengängen die menschlich-geschichtliche Erscheinung Christi zum Ausgangspunkt hatte? Nach Baur*) wäre diese Frage gar nicht ernstlich aufzuwerfen; er hält die göttlichen Prädicate 1, 17 u. 22, 13 und alles Aehnliche für leere Titulaturen, aus denen auf eine wirkliche Beilegung göttlicher Natur gar nicht geschlossen werden dürfe. Denn nach einer talmudischen Tradition würden drei Dinge mit dem Gottesnamen benannt, die Gerechten, der Messias und die Stadt Jerusalem, womit doch dem Messias nicht mehr wahre Gottheit zugeschrieben werde als den

*) Neutestamentliche Theologie, S 215 ff.

Gerechten und Jerusalem auch, und diese Tradition liege der Stelle Apok. 3, 12 zu Grunde, nach welcher die Erwählten den Namen Gottes, des Messias und des himmlischen Jerusalem an der Stirne trügen. Eine höchst wunderliche und leichtfertige Argumentation, die schwerlich hinreicht um aus der unleugbar im apostolischen Zeitalter abgefaßten Apokalypse Ideen wegzuschaffen, die freilich nicht apostolisch sein dürfen, wenn um ihretwillen der Kolosserbrief und das Johannesevangelium ins nachapostolische Zeitalter hinuntergerückt werden sollen. Also wenn die Apokalypse die Erwählten als Angehörige Gottes, des Messias und der triumphirenden Kirche bezeichnen läßt, so ist das dasselbe als wenn der Talmud die Gerechten, den Messias und die Stadt Jerusalem als besonderes Eigenthum Gottes bezeichnet? Und wenn im Talmud der Messias so als besonderes Eigenthum Gottes bezeichnet wird, so soll derselbe Gedanke in der Apokalypse ausgedrückt werden können durch „Ich bin das A und das O, der Anfang und die Vollendung"? Ist es denn auch leere Titulatur ohne realen Sinn, wenn die Apokalypse Christum als den ἔσχατος, das ὠμέγα, das τέλος bezeichnet, oder besagt das nicht, daß er der wirkliche Weltvollender sei? Wenn aber ἔσχατος, ὠμέγα, τέλος keine leere Titulatur ist, wie soll's denn πρῶτος, ἄλφα, ἀρχή sein? Dazu kommen die Prädicate ἀρχὴ τῆς κτίσεως, λόγος τοῦ θεοῦ, die nicht Umschreibungen des Gottesnamens sind, sondern einen sehr bestimmten Sinn, den Sinn eines bestimmten Verhältnisses zu Gott und Welt haben, die auch weder den Auserwählten noch dem himmlischen Jerusalem zugeschrieben werden, sondern dem Messias allein. Die möglichst herunterdrückende Auslegung, die Baur dem λόγος τοῦ θεοῦ gibt, haben wir bereits widerlegt; die ganz willkürlichen Bemerkungen, durch welche ἀρχὴ τῆς κτίσεως zum nichtssagenden Titel gemacht werden soll, widerlegen sich selbst. Hätte Baur die Apokalypse, anstatt aus dem Talmud, vielmehr aus dem Lebenskreise erklären wollen, in dem sie entstanden ist, demselben Lebenskreise, dem auch der Prolog des Johannesevangeliums seine Entstehung verdankt, zu wie ganz anderen Schlüssen würde er gekommen sein! Stehen jene speculativen Prädicate auch in der Apokalypse isolirt, so stehen sie doch nicht isolirt im Neuen Testament und in der ganzen religiösen Speculation der Zeit; wenn daher auch der Apokalyptiker, der ein Prophet und nicht ein Theologe ist, sie nicht weiter entwickelt hat, ja wenn er sie auch nur einem ihm fremden Gedankengange entlehnt und mit seiner sonstigen Christologie nicht organisch zu vereinigen gewußt hätte, — ihren Sinn muß er doch gekannt und gewollt haben, als er sie hinschrieb.

Aber so wenig wir berechtigt sind, jene speculativen Ausdrücke ihres ernstlichen Sinnes zu entleeren, so wenig berechtigt sind wir auch, den Sinn der späteren kirchlichen Trinitätslehre in sie hineinzulegen. Hätte sich der Apokalyptiker unter seiner ἀρχὴ τῆς κτίσεως, seinem λόγος τοῦ

θεοῦ eine zweite Person der Gottheit im Sinne des athanasianischen Symbolums gedacht, so hätte ihm dieser Gedanke seine ganze übrige Christologie umwerfen müssen. Wie hätte er namentlich die Auffassung der Herrlichkeit Christi als einer lediglich empfangenen, gottverliehenen, und die entschieden subordinatianische Stellung, die er ihm noch in der Erhöhung zuschreibt, damit vereinigen können? Aber führen denn überhaupt die Ausdrücke ἀρχὴ τῆς κτίσεως, λόγος τοῦ θεοῦ, vorurtheilsfrei betrachtet, auf die Idee einer zweiten göttlichen Person? Wenn ἀρχὴ τῆς κτίσεως Princip der Schöpfung, Princip der Kreatur heißt, — und wie wir oben ausgeführt, hat man nur zwischen dieser und einer ganz arianischen Fassung die Wahl —, so ist zunächst „Princip" etwas anderes als „Persönlichkeit"; ein Princip, man mag es so real denken als man will, bleibt immer etwas erst vollkommen zu Realisirendes, also gegenüber der in ihm angelegten Realisirung etwas Ideales, während eine Persönlichkeit etwas durchaus Reales, und eine göttliche Persönlichkeit etwas über alles Werden Erhabenes ist. Dann aber läßt sich — auch hievon abgesehen — nicht verstehen, wie die zweite Person der kirchlichen Trinität dazu kommen sollte, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως zu sein: in der ganzen Beschreibung, welche das kirchliche Dogma von ihr gibt, liegt ja durchaus nichts, was sie in ein positiveres, verwandtschaftlicheres Verhältniß zur Schöpfung setzte als der weltschaffende Vater oder der nach 1 Mos. 1, 2 über dem Chaos brütende Geist es hat. Noch entschiedner wehrt sich der Begriff ὁ λόγος τοῦ θεοῦ gegen eine Gleichsetzung mit der zweiten Person der athanasianischen Trinität. Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ — den Ausdruck in dem historisch begründeten speculativen Sinne genommen — kann entweder heißen „die Vernunft Gottes", der Gedanke, in dem Gott sich selbst denkt, (der λόγος ἐνδιάθετος des Philo), oder „das Wort Gottes", der Ausdruck, in welchem der an sich verborgene Gott sich selbst offenbart, (der philonische λόγος προφορικός). Auch das erstere ergäbe keine zweite göttliche Person, sondern nur einen wesentlichen Factor der einen absoluten Persönlichkeit; aber es bedarf kaum eines Beweises, daß für die Apokalypse allein die letztere Fassung Grund hat, — der ganze biblische Sprachgebrauch von λόγος τοῦ θεοῦ, die Parallele des johanneischen Prologs, der synonyme Ausdruck ἀρχὴ τῆς κτίσεως, der ja nicht ein in Gott beschlossen bleibendes, sondern ein aus Gott hervorgehendes Wesen besagt, entscheiden für sie. Ist dem aber so, nun so redet der Begriff ὁ λόγος τοῦ θεοῦ als solcher nicht von einem rein innergöttlichen Unterschiede, von einer im εἷς θεός beschlossenen zweiten Person, sondern er redet von etwas von Gott Ausgehendem, also vom εἷς θεός sich Unterscheidendem, indem ja eben ὁ λόγος τοῦ θεοῦ nicht ὁ θεός selbst ist. Wäre dieser Unterschied ein persönlicher, wäre das Hervorgehn des λόγος aus Gott das Zeugen einer zweiten göttlichen Persönlichkeit, so wäre diese Persönlichkeit unterschieden nicht von dem „Vater" im Sinne

des Athanasianums, sondern von „Gott", dem εἷς und μόνος ϑεός im Sinne des Neuen Testaments, also ein zweiter wenn auch immerhin untergeordneter Gott, und ein solcher ist auf dem Standpunct des neutestamentlichen Monotheismus unmöglich. Wie anders kann demnach der Unterschied von ὁ ϑεός und ὁ λόγος τοῦ ϑεοῦ gefaßt werden, denn als der (relative) Unterschied eines im Wesen Gottes begründeten Offenbarungsprincips von Gotte selbst, der sich kraft dieses Princips offenbart? Das ist ja auch der bekannte geschichtliche Sinn der Logosidee und ihrer noch älteren biblischen Vorgängerinnen, der Ideen vom Engel Jehovahs und von der hypostatischen Weisheit: Gott, an sich und in sich selbst verborgen, (ἀόρατος Kol. 1, 15), in einem Lichte wohnend dazu niemand kommen kann, geht aus sich heraus um sich zu offenbaren, vermittelt sich selbst zur Welt hin, um sie zu schaffen, und an die geschaffene Welt, um sich an ihr weiter und höher zu erweisen, und er thut das nicht vermöge eines einmaligen flüchtigen Gedankens und Willens, sondern vermöge seines ewigen Wesens, welches die Liebe d. h. die Selbsthingabe und Selbstmittheilung ist, also aus einem ihm wesentlich innewohnenden und daher aus ihm von Anbeginn auch hervortretenden P r i n c i p. Dies Princip der Selbstoffenbarung Gottes ist eben der Logos, und damit niemand an dem Begriff „Princip" Anstoß nehmen könne, wird dieser Logos durch den synonymen Ausdruck ἀρχὴ τῆς κτίσεως buchstäblich als solches erklärt. Aber diese beiden speculativen Namen, welche die Apokalypse auf Christum anwendet, sind auch wieder von einander verschieden genug, um uns dies Offenbarungsprincip noch näher zu characterisiren und es uns auf jene christologische Grundanschauung zurückzuführen, die uns bereits aus dem ersten Theil unserer Untersuchung geläufig ist. Das göttliche Offenbarungsprincip muß ja als solches ein doppelseitiges sein; es muß sich zu Gott, den es offenbaren soll als dessen Abbild und Ausdruck, zur Welt, in der es ihn offenbaren soll, als deren Urbild und Ursache verhalten, und diese beiden Seiten sind es, welche in den Namen ὁ λόγος τοῦ ϑεοῦ und ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως wörtlich zum Ausdruck kommen. Damit aber haben wir wesentlich dasselbe, was uns im Selbstzeugniß Jesu bereits als Idee des Ebenbildes Gottes, welches das Urbild der Menschen ist, entgegengetreten ist, nur mit dem Unterschiede, daß während die Begriffe Ebenbild und Urbild lediglich das Verhältniß Gottes zur Menschheit berücksichtigen, die Begriffe λόγος τοῦ ϑεοῦ und ἀρχὴ τῆς κτίσεως weiter angelegt sind als jene und sein Verhältniß zur ganzen W e l t zum Ausdruck bringen. Aber dieser Unterschied ist lediglich ein formaler, denn da die Schöpfung oder Welt im Menschen ihren Sinn und Zweck hat, so ist das Urbild der Menschheit auch das Princip der Weltschöpfung und umgekehrt, wie sich uns das in allen fortan noch zu betrachtenden Lehrbegriffen bestätigen wird.

Die Welt hat ihren Sinn und Zweck im Menschen, die Menschheit

ihren Sinn und Zweck im Gottmenschen; daher der Logos in immer höherer Weise Princip der Welt, Princip der Menschheit und endlich Princip der Person Christi sein muß, der Person, in welcher die mit der Weltschöpfung anhebende Selbstoffenbarung Gottes erst als vollkommene, vollendete auszuruhen vermag. Ist das der Sinn, der den Begriffen ἀρχὴ τῆς κτίσεως und λόγος τοῦ θεοῦ zu Grunde liegt, so ist damit zugleich auch das Verhältniß derselben zu der historischen Person Christi gegeben. Der Apokalyptiker hat jene Namen freilich ohne Weiteres auf den historischen Christus angewandt; er nennt ihn ἀρχὴ τῆς κτίσεως in einem Athemzuge mit ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, und ebenso wird der Name ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, wie schon erwähnt, dem ins blutfarbne Gewand Gekleideten d. h. in der Vollziehung des Weltgerichts Begriffenen gegeben. Haben wir nun Unrecht gehabt, beide Namen vor allem auf den präexistenten Christus zu deuten? Gewiß nicht, denn es liegt in den Begriffen ἀρχὴ τῆς κτίσεως und λόγος τοῦ θεοῦ, daß sie nicht eine Person, die lediglich in der Zeit begonnen hat, also nicht eine historische Person als solche bezeichnen können, sondern nur ein vorweltliches und uranfängliches Wesen. Der Apokalyptiker hat eben, wie wir das auch bei Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefes wiederfinden werden, den Unterschied, der zwischen dem präexistenten und dem historischen Christus auf jeden Fall obwaltet, außer Betracht gelassen, und das kann uns bei der nicht sowohl dialectisch distinguirenden als mystisch zusammenschauenden biblischen Denk- und Redeweise durchaus nicht befremden. Es kommt nur darauf an, worin der hier außer Betracht gelassene Unterschied des präexistenten und des historischen Christus im Sinne des Apokalyptikers gefunden wird. Die orthodoxe Auslegung wird ihn finden in der außer Betracht gelassenen menschlichen Natur und wird das Recht jener Identificirung von Präexistenz und geschichtlichem Dasein finden in der Identität des gottheitlichen, trinitarischen Ich, das ja vor und nach der Menschwerdung eins und dasselbe sei. Aber es liegt auf der Hand, daß diese Auffassung des Sachverhältnisses der Idee unsres Verfassers nicht entsprechen kann. Eine göttliche Natur ohne menschliche, ein gottheitliches Ich, das zur Menschheit noch kein anderes Verhältniß hätte als der Vater und der heilige Geist auch, wäre ja gar nicht ἀρχὴ τῆς κτίσεως, nicht λόγος τοῦ θεοῦ, wie wir vorhin gezeigt haben; vielmehr gehört zum Wesen beider Begriffe jene Zweiseitigkeit, die wir hervorhoben, jenes zugleich Gottheitliche und Weltverwandte, wie es zwar der geschichtliche Christus, nicht aber die zweite Person der athanasianischen Trinität hat. Es muß daher der Unterschied der Präexistenz und des geschichtlichen Daseins im Sinne des Apokalyptikers in etwas Anderem gesucht werden als in der menschlichen Natur, nämlich in dem Verhältniß von Idealität und Realität. Was der Verfasser bei seiner unmittelbaren Anwendung präexistenter Prädicate auf den historischen

Christus außer Betracht gelassen hat, ist der Unterschied des noch zu Realisirenden und des schon geschichtlich Realisirten; er hat die ewige Idee, das präexistente Princip, das in dieser geschichtlichen Person sich verwirklicht hat, ohne weiteres zum Namen derselben gemacht, — uns dünkt, mit viel größerem Rechte, als wenn er etwas so Wesentliches und Ungeheures wie die Menschwerdung des Sohnes Gottes bei seiner Bezeichnung desselben als etwas Unwesentliches und Nebensächliches bei Seite gelassen hätte. Ohne Zweifel ist die Betrachtung des Apokalyptikers ganz denselben Weg gegangen wie die Entwicklung des Selbstbewußtseins des Herrn: er ist ausgegangen nicht von der trinitarischen Idee, sondern von der historischen Erscheinung und zu jenen Präexistenzanschauungen lediglich gekommen auf dem Wege des Rückschlusses von der geschichtlichen Erscheinung auf deren vorgeschichtlichen göttlichen Wesensgrund. Indem er nun von dem geschichtlich wirklichen Ebenbild Gottes und Urbild der Welt aufstieg ins Reich des ewigen Seins, erkannte er den geschichtlichen *μάρτυς πιστὸς καὶ ἀληθινός* auch als die *ἀρχὴ τῆς κτίσεως*, den Welterlöser und Weltrichter als den uranfänglichen *λόγος τοῦ θεοῦ*, und so konnte er ihn mit Ueberspringung des selbstverständlichen Unterschiedes zwischen geschichtlichem und vorgeschichtlichem Dasein, idealer und realisirter Existenz auch einfach als solchen bezeichnen.

Daß dem Apokalyptiker die Präexistenz Christi im Verhältniß zur geschichtlichen Existenz eine irgendwie ideale gewesen sein muß, das bestätigt sich endlich noch aus einer anderen denkwürdigen Anschauung desselben. Neben jener transscendenten Präexistenz des Messias als *ἀρχὴ τῆς κτίσεως* und *λόγος τοῦ θεοῦ* kennt er noch eine andere, eine geschichtlich-theokratische, die ebenso realistisch wie jene gedacht ist. Wenn Kap. 12 die Theokratie, die schon im Alten Testament vorhandene Kirche, dargestellt wird als das mit dem Messias schwangere Weib, so liegt darin, ebenso wie in den Namen „Löwe aus dem Stamm Juda", „Sproß und Geschlecht Davids", die Anschauung, daß der Messias in gewissem Sinne und Maaße (gleichsam mütterlicherseits) das Erzeugniß der alttestamentlichen Entwicklung, daß er embryonisch in derselben längst vorhanden gewesen sei, ehe er in der Fülle der Zeiten von ihr ans Licht geboren ward. Wie sollte er denn nun bis zu seiner Geburt als fertige Persönlichkeit einmal im Himmel thronen und zugleich im Mutterschooße der alttestamentlichen Entwicklung schlummern? Hat der Apokalyptiker nicht zwei mit einander absolut unvereinbare Anschauungen gehegt, was wir kein Recht haben ihm zuzutrauen, so liegt auf der Hand, daß ihm das im Himmel Präexistirende und das auf Erden, in Israel, der Erscheinung Entgegenreifende jedes nur ein Factor der künftigen Messiaspersönlichkeit war, jenes der ideale, dies der historische, daß ihm aber erst durch die Verbindung beider Factoren die Persönlichkeit als solche ins Dasein getreten sein kann. Der

väterliche Antheil an diesem Sohne des ewigen Gottes und der alttestamentlichen Kirche ist das ewige Wort, die göttliche Selbstoffenbarung, die sich in ihm persönlich in der Geschichte verwirklicht, der mütterliche Antheil ist die israelitische Gotteserkenntniß und Messiasidee, — eine Anschauung von größter Tiefe und Wahrheit, mag sie nun mit der Klarheit des Gedankens oder mit dem Glanz eines genialen Phantasiebildes in der Seele des Apokalyptikers aufgegangen sein. Beginnt aber ihr zufolge das selbständige Personleben des Messias erst mit seiner geschichtlichen Geburt, so liegt auf der Hand, wie die Präexistenzidee der Apokalypse die ganze übrige von der menschlich-geschichtlichen Basis ausgehende Christologie des Buches in keiner Weise stört und verschiebt, sondern lediglich das Räthsel des vorgeschichtlichen und ewigen Ursprunges löst, aus welchem jenes in der Zeit zu gottgleicher Herrlichkeit sich emporringende Menschenleben allein entsprossen sein konnte.

VI. Die johanneische Christologie.

Was in der Apokalypse nur beiläufig und andeutungsweise auftritt, eine der geschichtlichen Betrachtung Christi sich unterbauende speculative Anschauung seiner vorzeitlichen Abkunft und seines ewigen Wesens, das finden wir in geflissentlicher Ausführung bei dem Apostel Johannes. Noch einmal kommt hier sein Evangelium in Betracht, nicht mehr als Urkunde des Selbstzeugnisses Jesu, sondern als Zeugniß der Christologie des Apostels, also vorzugsweise nach denjenigen Theilen, in welchen — wie vor allem in dem merkwürdigen Eingang — der Verfasser nicht berichtet, sondern seine eignen Gedanken über das Berichtete äußert. Daneben stellen sich die johanneischen Briefe, besonders der erste, denn die kleinen zwei andern enthalten in christologischer Hinsicht kaum einen Klang, der kein Anklang an die Worte des größeren wäre. Eine tiefe Verwandtschaft des Geistes und der Sprache ließe, auch wenn wir kein historisches Zeugniß hätten, in beiderlei Schriften die gleiche hervorbringende Persönlichkeit nicht verkennen, und zwar tritt diese Persönlichkeit im Briefe noch klarer und unverkennbarer als im Evangelium hervor. Die Art und Weise, wie der Verfasser seine Augenzeugenschaft des Lebens Jesu geltend macht, — ohne Nennung seines Namens, einfach voraussetzend, daß die Leser ihn kennen (1, 1. 3. 5; 4, 14), das unverfängliche Zurückblicken auf die Ursprungszeit des Christenthums als eine solche, welche die älteren unter den Lesern noch miterlebt (2, 7 u. 24), während der Schreibende auch zu ihnen sich in einem väterlichen Verhältnisse fühlt, endlich die ganze geweihte und verklärte Persönlichkeit, die den Worten ihr schlichtes Gepräge aufdrückt und jeden Gedanken an eine Fälschung hier gerade am weitesten wegbannt, — das alles verräth uns jenen apostolischen Greis, der glaubwürdiger Ueberlieferung zufolge noch ein Menschenalter über den Tod des Paulus und Petrus hinaus das Licht der ephesinischen Gemeinde und kleinasiatischen Kirche war.

Johannes, den auch die synoptische Ueberlieferung unter die drei Vertrautesten Jesu, und der Galaterbrief mit Petrus und Jacobus unter die Pfeiler der Kirche zählt, kann seine eigenthümliche Bedeutung weder wie Petrus in einer nach Außen bahnbrechenden Thatkraft noch wie Jacobus

in der Ausprägung eines nationaljüdischen, gesetzesförmigen Christenthums gehabt haben; weder in der Missionsgeschichte noch in den Kämpfen des Paulinismus mit dem Judaismus tritt er hervor. Läßt schon dies auf eine überwiegend innerliche und abseits der streitenden Gegensätze liegende Richtung schließen, so wird uns diese Vermuthung durch die genannten, dem Apostel Johannes vom christlichen Alterthum einmüthig zuerkannten Schriften vollständig bestätigt. Es ist der Mystiker im Apostelkreise, der in diesen Schriften von seiner eigenthümlichen Erkenntniß des gemeinsamen Herrn und Meisters Zeugniß gibt. Denn Mystik und nicht Speculation ist das eigenthümliche Erkenntnißleben, das sich hier seine Denkmale gesetzt hat; nicht dialectische Gedankenentwicklung, nicht verstandesscharfe Ausprägung der Begriffe, nicht systematische Durchführung eines Grundgedankens bis zur peripherisch ausgebildeten Weltanschauung, sondern Vertiefung des Herzens ins Leben aus Gott und in Gott, einfache, lebenvolle, aber schwer zu umgränzende Anschauungen, ein schlichtes, tiefsinniges Zurückbeziehen alles Gegebenen auf das im Herzensgrunde ruhende Centrum. So klar dies für den unbefangenen Betrachter vor Augen liegt, so vielfältig ist es gleichwohl verkannt worden, weil nämlich eine wirklich speculative Anschauung, die Logosidee, das Evangelium des Johannes eröffnet. Aber nichts kann das Verständniß der johanneischen Lehre mehr verwirren, als wenn man, vergessend daß diese Logosidee nicht eine Schöpfung, sondern eine Entlehnung des Evangelisten ist, dieselbe zum Quellpunkt seiner Weltanschauung macht, oder doch sie in seinen christologischen Lehren und Mittheilungen überall zu Grunde gelegt wähnt, oder auch nur überhaupt jene dialectische Sonderung nicht völlig identischer Dinge bei ihm voraussetzt, die man bei einem Philosophen zu erwarten das Recht hätte.

Der Quellpunkt der johanneischen Christologie ist mit nichten die Logoslehre, sondern die Auge und Herz erfüllende Anschauung der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christo, wie sie dem Augenzeugen, dem Vertrauten des Lebens Jesu zu Theil geworden war. Das ist vor allem erkennbar und von dem Apostel selbst ausgesprochen im Eingang des Briefes: *ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς .... ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν,* — die persönliche Erfahrung, das persönliche Erlebniß ist es, was er als Inhalt und Beweggrund seines Lehrens nicht genug zu betonen weiß. Aber auch im Eingang des Evangeliums, wo die vorausgeschickte speculative Betrachtung einen entgegengesetzten Schein erwecken kann, ist es in Wahrheit nicht anders. Natürlich muß der Evangelist, wenn er der zu erzählenden Geschichte Christi eine speculative Anschauung als Schlüssel des Verständnisses mitgeben will, diese Anschauung an die Spitze seines Buches stellen: darum hat sich ihm doch die nachfolgende Geschichte nicht von dieser

Idee aus, sondern die Idee vom Erlebniß der nachfolgenden Geschichte aus gebildet. Oder wie wäre es bei einem selbständigen und vorgehenden speculativen Interesse begreiflich, daß er mit seiner speculativen Betrachtung bereits nach fünf Zeilen bei dem geschichtlichen Vorläufer Christi angelangt ist, um sich von da an lediglich mit dem Eintritt des Logos in die Geschichte zu beschäftigen? Und gipfelt nicht seine Rede auch hier in Sätzen, die mit gleichem Nachdruck wie der Eingang des Briefes vor allem das Geschichtliche und Selbsterlebte der nachfolgenden Mittheilungen betonen, — *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ — ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ πάντες ἐλάβομεν — ἐκεῖνος ἐξηγήσατο?* So ist der Unterschied von den anderen Evangelisten lediglich der, daß ihm, dem Augenzeugen und zwar dem mit unvergleichlich hellen Herzensaugen schauenden Augenzeugen, das ewige Wesen so licht und klar durchleuchtete durch die geschichtliche Erscheinung, daß er ebendies ewige Wesen zum Ausgangspunkt seiner Darstellung zu machen sich gedrungen fühlt, um durch die vorgängige Beschreibung desselben das Räthsel der nachfolgenden wunderbaren Geschichte im Voraus zu lösen.

Wie wenig dies Erschauen des Ewigen und Göttlichen in der menschlich-geschichtlichen Erscheinung Jesu dem Johannes den Blick für diese menschlich-geschichtliche Erscheinung als solche geblendet oder ihm die Wahrnehmung und Beobachtung derselben entwerthet hat, dafür legt sein ganzes Evangelium Zeugniß ab, aus dem wir oben die Bekenntnisse wahrer und voller Menschlichkeit Jesu noch reichlicher als aus den Synoptikern zu entnehmen vermochten. Der Christus des Johannesevangeliums hat eine menschliche Mutter und menschliche Brüder; er hungert und dürstet und wird vom Wandern müde (4, 6. 7. 8); er hat unter seinen Jüngern ächt menschlich einen wahlverwandten besonderen Liebling (13, 23); er hat Gemüthsbewegungen, die in Thränen ausbrechen (11, 33. 35. 38); er kann vor seinem Tode bangen und im Entschluß desselben schwanken (12, 27). Er kann über den Sinn einer Frage ungewiß sein und sich erkundigen müssen (18, 34), kann in seinen Entschließungen zweifelhaft sein und dieselben verändern (7, 8 u. 10), hat auf drohende Lebensgefahren Rücksicht zu nehmen und gilt seinen Jüngern so wenig für allmächtig, daß sie ihn warnen und um ihn besorgt sind (7, 7; 11, 8); er weiß sich mit seinem vom Wissen und Willen des Vaters verschiedenen Denken und Wollen, wie wir früher nachgewiesen haben, in ächt menschlicher Abhängigkeit von dem Vater als seinem Gott, und es ist gerade diese unverhohlene Abhängigkeit und ausdrückliche Unterordnung, die der Evangelist in der rückschauenden Betrachtung, die er am Ende des zwölften Kapitels über die öffentliche Wirksamkeit Christi anstellt, mit Nachdruck hervorhebt (vgl. 12, 44 u. 49: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ πιστεύει εἰς ἐμέ, ἀλλ᾽ εἰς τὸν πέμψαντά με ..,* und *ἐγὼ ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ᾽ ὁ πέμψας*

με πατὴρ, αὐτός μοι ἐντολὴν ἔδωκε τί εἴπω καὶ τί λαλήσω). — Man hat die Darstellung des Lebens Jesu bei Johannes mit doketischen Zügen behaftet gefunden, weil in ihr das übernatürliche Wissen Jesu oder die übernatürliche Fügung seiner Geschicke zuweilen stärker und daß wir so sagen abstracter als in der synoptischen Darstellung hervortritt. Es ist etwas Wahres an dieser Beobachtung; nur wäre es bei einem Augenzeugen wie Johannes verwunderlich, wenn es sich anders verhielte. Wer so viel Wunder zu sehen bekommt und in den Quell aller dieser Wunder tagtäglich staunend hineinsieht, der wird — wozu die religiöse Betrachtung der Dinge ohnedies neigt — wohl manchmal auch vorhandne Mittelursachen überspringen, um sich lediglich an die letzte und höchste Ursache zu halten, oder auch irgendeine wunderbare Eigenschaft, die er wahrnimmt, für schrankenloser halten als sie in der That ist. So hat Johannes, wenn der Herr inmitten seiner Feinde und Häscher so oft unberührt blieb, sich mit der Erklärung begnügt, daß „seine Stunde noch nicht gekommen war"; auch hat er das wunderbare Wissen und Voraussehen Jesu vielleicht ein- und das andere mal für unbedingter genommen als es war und sein konnte (Ev. 6, 64?); aber damit ist auch sein sogenannter Doketismus zu Ende. Principiell ist er dem Doketismus so entgegengesetzt, daß er die menschliche und leibliche Realität des Lebens Jesu vielmehr mit größter Energie gegen denselben vertritt. Gegen **ihn** vermuthlich hebt er Ev. 19, 34. 35 das auf den Lanzenstich aus Jesu Leiche ausfließende Blut und Wasser so nachdrücklich hervor; jedenfalls aber ist es dieser Gegensatz, um dessentwillen das Bekenntniß, daß Jesus Christus *ἐν σαρκί*, in einer nicht blos scheinbar sondern wahrhaft menschlichen und leiblichen Natur gekommen sei, Ep. 4, 2 ff. zum Unterscheidungszeichen von Christ und Widerchrist gemacht wird. Dabei ist es mit dieser nachdrücklichen Betonung der *σάρξ* des Heilandes die Meinung keineswegs, daß ihm nicht auch ein menschliches *πνεῦμα* innegewohnt, daß etwa der Logos in abstracter Uebermenschlichkeit in ihm die Stelle eines ächtmenschlichen Geisteslebens eingenommen habe. Vielmehr zeigen die Stellen Ev. 11, 33 (*Ἰησοῦς ... ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν*), 13, 21 (*ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι*) und 19, 30 (*καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα*), daß Johannes dem Herrn auch ein wahrhaft menschliches *πνεῦμα* zugeschrieben hat*). Nach alledem begreifen wir, wie es dem Apostel nicht das geringste Bedenken machen konnte aus

*) Wie **Köstlin** in seinem Johanneischen Lehrbegriff S. 141 diese Gemüthsbewegungen für „Empfindungen des Logos" ausgeben kann, nur damit bei Johannes **kein** menschliches *πνεῦμα* Jesu bezeugt sei, bekenne ich nicht zu verstehen. Ein *ταράσσεσθαι* des göttlichen Logos wäre in der That ein denkwürdiger polarischer Gegensatz zu dem sonst dem Johannes imputirten Doketismus!

Jesu Munde ein Wort aufzuzeichnen wie das Ev. 8, 40 geschriebne, — *ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ἄνθρωπον, ὅς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα.*

So liegt die ächt menschliche Auffassung der Person Christi auch der johanneischen Lehre zu Grunde. Mit ihr hängt es weiter zusammen, daß der johanneische Brief nicht weniger nachdrücklich als der petrinische die Sündlosigkeit Jesu hervorhebt; bei einer gottheitlichen Person verstünde sich diese von selbst und es wäre daher kein Grund zu besondrer Betonung vorhanden. Als der *δίκαιος*, sagt uns Ep. 2, 1, kann Jesus der Fürsprecher der Sünder bei Gott sein; als der *ἅγιος* salbt er nach Ep. 2, 20 auch die Seinigen mit dem heiligen Geiste. Ep. 2, 6 ermahnt zu wandeln „wie Er gewandelt ist", nämlich (vgl. v. 4. 5) im Gehorsam gegen Gott und in Liebe zu Gott und den Brüdern; 3, 3 erinnert, „sich zu reinigen gleichwie Er rein ist", und 3, 5 betont *ὅτι ἐν αὐτῷ ἁμαρτία οὐκ ἐστίν*, daß in Seiner Gemeinschaft keine Sünde bestehen kann. Wie wenig Johannes diese sündlose Vollkommenheit Jesu aus einer ihn von allen anderen Menschen specifisch unterscheidenden göttlichen Natur hergeleitet hat, zeigen die wiederholten sittlichen Vergleichungen, welche er zwischen Ihm und den Seinigen anstellt: *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, δίκαιός ἐστι καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστι* (3, 7); *καθὼς ἐκεῖνός ἐστι, καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* (4, 17); *ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκε· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι* (3, 16). — Diese wenn auch auf ursprünglicher Anlage beruhende, doch jedenfalls ächt menschlich bewahrte und bewährte Sündlosigkeit und Gottwohlgefälligkeit Jesu ist nun ohne Zweifel auch dem Johannes wie dem Petrus (Ap. Gesch. 10, 38) der Grund gewesen, auf den hin im geschichtlichen Leben desselben die in dem Namen *ὁ Χριστός* ausgesagte Salbung mit dem heiligen Geiste geschah. Ist es doch der Christus des Johannesevangeliums, der überhaupt das Sein Gottes in ihm durch sein Thun des göttlichen Willens bedingt setzt, — *οὐκ ἀφῆκέ με μόνον* (*ὁ πατήρ*), *ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε* (Ev. 8, 29). Im Evangelium deutet wenigstens der Täufer an, daß das Tauferlebniß für Jesus ein wirkliches Empfangen des h. Geistes gewesen (vgl. Ev. 1, 32. 33 mit 3, 34); im Briefe aber scheint der Gedanke, daß wie hernach der Tod, so zuvor die Taufe im Leben des Messias Epoche gemacht, jener berühmten dunklen Stelle vom „Kommen Jesu mit Wasser und mit Blut" zu Grunde zu liegen, in der ausdrücklich von einem begleitenden „Zeugniß des Geistes" die Rede ist (Ep. 5, 6)*). Auf alle Fälle aber

*) Daß mit dem Wasser in dieser Stelle, wie de Wette will, nicht die Taufe Jesu selbst, sondern die von ihm verordnete Taufe der Christen gemeint sei, ist ganz unwahrscheinlich, da die Gemeindetaufe weder vor dem Tode Christi genannt noch

enthält ja der Name ὁ *Χριστός* selbst, wenn er nicht geradezu gedankenlos gebraucht sein soll, die Thatsache der Salbung d. h. einer ins irdische Leben Jesu fallenden (nur eben nach Ev. 3, 34 absoluten) Mittheilung des heiligen Geistes, also wiederum eine Anerkennung der wesentlichen Menschlichkeit seiner Person, sogewiß nur einem Menschen, nicht einem Gotte der Geist Gottes mitgetheilt werden kann. Im Zusammenhange hiemit ist es beachtenswerth, ein wie großes Gewicht Johannes überhaupt auf den Christusnamen und Messiascharacter Jesu legt. Nicht nur, daß die von ihm in seiner Geschichtschreibung ausgewählten Zeugnisse, Gespräche und Streitreden sich zu einem sehr großen Theile lediglich darum drehen, daß Jesus der im Alten Testament verheißene Messias sei*), sondern er bekennt auch am Schlusse seines Evangeliums ausdrücklich die in demselben verfolgte Absicht Jesum als den *Χριστός* zu erweisen (Ev. 20, 31). Und in seinem Briefe stellt er, der entschiedenste Prediger der Gottheit Christi, den es im ganzen Neuen Testamente gibt, mit einer Weitherzigkeit, welche die Orthodoxie späterer Zeiten tief beschämt, doch nicht den Satz „Jesus ist Gott", sondern den Satz „Jesus ist Christus", ist der Gesalbte Gottes, als christliches Grundbekenntniß und ausreichendes Fundament der Gotteskindschaft auf, — *πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται* (Ep. 5, 1; vgl. auch 2, 22).

Werfen wir endlich einen Blick auf die johanneische Beschreibung des Werkes Christi, um uns zu überzeugen, wie auch diese, wesentlich übereinstimmend mit der petrinischen, keinen andern Character der Person Christi, als die petrinische Christologie ihn zeichnet, voraussetzt. Das Werk Christi besteht nach Johannes vorab in der Ausrichtung eines prophetischen Amtes, in der Offenbarung der reinen Lichtnatur Gottes oder der rein geistigen und ethisch vollkommenen Gottesidee (— *αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ . . . ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶ καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία*, Ep. 1, 5), eine Offenbarung, zu der natürlich auch die Einprägung der in dem einen Gebot der Liebe sich zusammenfassenden Gottesgebote (Ep. 2, 3—11; Ev. 13, 34) und die Verheißung des ewigen Lebens für die, welche kraft des Glaubens an die Liebe Gottes

überhaupt mit diesem als einem persönlichen Erlebniß parallelisirt sein könnte. Das begleitende „Zeugniß des Geistes", das de Wette zu dieser Mißdeutung bestimmt, spricht nicht gegen, sondern für unsre Fassung, denn der Taufe Jesu ist das Geisteszeugniß seines prophetischen Amtes gefolgt wie dem Tode Jesu das Geisteszeugniß des aus seinem Blute erstehenden Gemeindelebens. Was für eine *μαρτυρία* des Geistes vom Blute Christi läßt sich dagegen denken, wenn man seine *μαρτυρία* vom Wasser auf die Gemeindetaufe bezieht? Die Sündenvergebung um des Blutes Christi willen ist ja der Inhalt dieser Taufe, also von einer auf diese bezogenen *μαρτυρία τοῦ πνεύματος* gar nicht unterscheidbar.

*) Vgl. den Nachweis in Weiß' Joh. Lehrbegriff, S. 152 ff.

in Christo diese Gebote halten, wesentlich mit gehört. Daß zu dem Amt dieser Offenbarung der absolute Besitz des heiligen Geistes, wie der Name *ὁ Χριστός* ihn aussagt, die ausreichende Vorbedingung war, daß dasselbe also keine andere Christologie als die seither entwickelte fordert, liegt auf der Hand, und wenn die Stelle Ev. 1, 18 *ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο* einen anderen Besitztitel der absoluten Gotteserkenntniß als die vollkommne Geistessalbung aufzustellen scheint, so wird uns dieser Schein demnächst vor der richtigen Auslegung dieser Stelle verschwinden. — Weiter hebt Johannes, in ganz ähnlichen Wendungen wie sie Petrus in seinem Briefe gebraucht, das hohepriesterliche Thun Christi hervor, sein Blutvergießen, in dem auch er wie Petrus Sühne, Heilkraft und Vorbild findet. Christus ist die (objective) Sühne, die Macht der Sündentilgung und Bürgschaft der Sündenvergebung für die ganze Welt (Ep. 2, 2); sodann reinigt er die, welche im Lichte wandeln, auch subjectiv und effectiv von aller ihnen anhaftenden Sünde (1, 7) und endlich hat er ihnen, indem er sein Leben für sie ließ, ein Vorbild gegeben auch ihr Leben für die Brüder zu lassen (3, 16). Gewiß setzt dies hohepriesterliche Thun und Leisten einmal die vollkommene Heiligkeit und zugleich die menschheitliche Universalität Christi, die centrale Stellung eines Vertreters der ganzen Welt voraus, aber in beidem ebenso gewiß auch die wahre und wesentliche Menschlichkeit seiner Person; denn nur als Mensch konnte er sittlich kämpfen und siegen und nur als der Mensch schlechthin, als der Menschensohn oder zweite Adam kämpfen und siegen für alle. Das hohepriesterliche Amt Christi setzt sich aber nach Johannes auch noch im Himmel fort, — *ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον* (Ep. 2, 1), eine Anwaltschaft, die ebenfalls voraussetzt, daß er unser Bruder und unser Haupt sei, denn nur in solcher Eigenschaft kann er uns beim Vater vertreten. — Mit diesem im Himmel fortgesetzten hohenpriesterlichen Thun verbindet sich endlich das königliche: er salbt mit dem heiligen Geiste, ertheilt das *χρῖσμα* (wie die Epistel den heiligen Geist zu nennen liebt), kraft dessen die Gläubigen mit ihrem Herrn in Lebensgemeinschaft zu stehen vermögen (*ἐν τῷ υἱῷ μένειν*, 2, 20. 24. 27. 28), und er wird wiederkommen zum Gericht, in welchem dann die, welche „in ihm geblieben sind", vor ihm nicht werden zu Schanden werden (2, 28); — der Uebergang in die Erhöhung und Verklärung, von der aus diese königlichen Thätigkeiten erst möglich sind, die Auferstehung, wird im Evangelium erzählt, im Briefe einfach vorausgesetzt. Wie vollständig auch dieser Stand der Erhöhung innerhalb der Idee des verklärten Menschensohnes verbleibt und wie wenig er eine Rückkehr in eine ewige persönliche Homousie bedeutet, zeigt namentlich der Begriff des *παράκλητος* an; nicht er selbst als Gott vergibt die Sünden für sich oder mit dem Vater gemeinsam,

sondern in bleibender, also wesentlicher Unterordnung bittet er den Vater, daß er sie vergebe (Ep. 2, 1, vgl. Ev. 14, 16).

In dieser ganzen seither erörterten Beschreibung des erschienenen und erhöhten Christus unterscheidet sich die johanneische Christologie mit keinem einzigen irgend wesentlichen Zuge von der petrinischen oder der apokalyptischen und ebenso wenig werden wir in diesem Bereiche einen Unterschied zwischen ihr und der Christologie der noch übrigen neutestamentlichen Lehrer gewahren. Vielmehr stellt sich uns bereits hier — was auch beim Hebräerbrief und bei Paulus sich wiederholt bestätigen wird — eine gemeinsame Basis apostolischer Christologie heraus, bestehend in jener menschlich-geschichtlichen Anschauungsweise der Person Christi, wie sie uns zuerst bei Petrus entgegengetreten ist. Diese gemeinsame Basis apostolischer Christologie, die wir freilich gar nicht anders erwarten konnten nach dem, was wir in Betreff des Selbstbewußtseins und Selbstzeugnisses Jesu bei den Synoptikern und bei Johannes Uebereinstimmendes gefunden haben, ist eine Thatsache, die für unsre ganze Untersuchung nicht genug beachtet werden kann. Sie beweist einmal, daß die menschlich-geschichtliche Betrachtungsweise im Vergleich mit den speculativen Ausführungen, welche einzelne neutestamentliche Lehrer hinzugefügt haben, das eigentliche Fundament der neutestamentlichen Christologie, den unmittelbaren Reflex der Person Christi in den Seelen der Erstlingsjünger bildet; dann aber stellt sie die Aufgabe, — wenigstens wenn die Apostel nicht der Verworrenheit und des Selbstwiderspruchs geziehen werden sollen — die auf ihr fußenden speculativen Ausführungen des Neuen Testamentes so auszulegen, daß durch dieselben der Grund nicht aufgehoben wird, auf dem sie sich aufbauen, d. h. sie anders auszulegen, als vor allem die johanneische Logoslehre bis auf den heutigen Tag ausgelegt wird. — Andererseits leuchtet nach dem zu Anfang dieses Kapitels Gesagten ein, daß und warum die johanneische Eigenthümlichkeit mit dieser petrinischen oder vielmehr gemeinapostolischen Christologie sich nicht genügen lassen konnte. Der mystische Tiefblick eines Johannes drang eben durch die geschichtliche Offenbarung Christi, bei welcher die practische Betrachtung eines Petrus stehen blieb, ins übergeschichtliche Geheimniß seiner Person hindurch und machte dies Geheimniß als solches zum Gegenstand seines Spähens und Schauens. Daß eine menschlich-geschichtliche Persönlichkeit, welche die absolute Trägerin des Geistes Gottes, die persönliche Gottesoffenbarung unter den Menschen geworden, dies schlechthin Einzige nicht lediglich hintennach, nachdem sie geboren war, geworden sein könne, daß sie schon ursprünglich dazu bereitet, auf unmittelbare und einzige Weise aus Gott hervorgegangen, bereits vor ihrem Eintritt in die Welt auf besondere Weise in Gott begründet gewesen sein müsse, das waren Schlußfolgerungen, welche die menschlich-geschichtliche Betrachtung Christi, wo sie ernst und tief war, unabweislich aufdrängte, die aber je

nach der individuellen Verschiedenheit der neutestamentlichen Lehrer von dem einen weiter verfolgt wurden als von dem andern. Auch Petrus weiß etwas von diesen Schlußfolgerungen, wie seine Bezeichnung Christi als *προγνωσμένον πρὸ καταβολῆς κόσμου* (1 Petri 1, 20) bezeugt; aber für ihn ist dieser Punkt lediglich der entlegene Grenzpunkt seiner christologischen Reflexion, während er für Johannes der Ausgangspunkt einer neuen und weitreichenden speculativen Gedankenreihe, der Ausgangspunkt seiner Logoslehre wird.

Ehe wir aber zu diesem eigenthümlichsten Stück johanneischer Christologie übergehen können, müssen wir die Bedeutung des Begriffs *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* bei Johannes einer eingehenderen Erörterung unterwerfen. Während bei Petrus der Sohnesname so gut wie gar nicht, dafür desto häufiger der des „Knechtes Gottes" vorkommt, ist dem Johannes der letztere Name ganz fremd, der erstere dagegen die eigentliche Lieblingsbezeichnung. Nun aber ist es eine Frage von großer Tragweite für unsre Untersuchung, ob dieser Name auch bei Johannes die alttestamentlich-theokratische oder ob er eine speculativ-trinitarische Wurzel hat, mit anderen Worten, ob ihm Jesus als der Messias oder ob er ihm als der Logos *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist. Daß in dem von Johannes mitgetheilten Selbstzeugniß Jesu, wie wir oben nachgewiesen haben, der Sohnesname durchaus der ersteren Art ist, ergibt allerdings ein starkes Vorurtheil dafür, daß es auch in des Johannes eignem Lehrbegriff nicht anders sein werde; doch wäre es immerhin möglich, daß Johannes, ohne an dem historischen Gepräge der Reden Jesu zu ändern, in seinen eignen Gedankengängen von einer anderen, speculativeren Fassung des Sohnesbegriffes ausgegangen wäre und jedenfalls ist letzteres bis heute eine weitverbreitete Ansicht der Sache. Da die spätere Kirchenlehre unter dem „Sohne" nicht erst die menschlich-geschichtliche Person Christi, sondern zunächst jene „zweite Person der Gottheit" versteht, zu der ihr der johanneische Logos geworden ist, so daß erst von hier aus der Name des Sohnes Gottes sich auch auf den menschgewordenen Logos, den Menschen Jesus Christus überträgt, so pflegt man denselben Gedankengang und Sprachgebrauch auch schon im Neuen Testament und insonderheit bei Johannes vorauszusetzen. Wäre diese Voraussetzung richtig, dann wäre durch die Congruenz der Begriffe Sohn Gottes und Logos über den Sinn der johanneischen Logoslehre bereits im Voraus entschieden, entschieden im Sinne der herkömmlichen Lehrweise, aber auch im Widerspruch gegen alles, was wir seither aus dem ganzen Neuen Testament und auch aus Johannes selbst in Betreff der ächtmenschlichen Natur des Ich Jesu dargethan haben, denn der trinitarische „Sohn" wäre natürlich auch das trinitarische Ich.

In der That scheint manches in der johanneischen Ausdrucksweise für diese Auffassung der Sache zu sprechen. So z. B. Wendungen, wie die

Ep. 3, 8; 4, 9 vorkommenden, daß der Sohn Gottes dazu „erschienen sei“ (ἐφανερώθη), daß er des Teufels Werke zerstöre, oder daß Gott „seinen eingebornen Sohn in die Welt gesandt“ habe, damit wir durch ihn leben sollen. Der Schluß scheint so einfach, daß wenn der Sohn Gottes geoffenbart oder in die Welt gesandt worden, er schon vorher — im Verborgenen, im Himmel — als Sohn vorhanden gewesen sein müsse. Indeß sogewiß φανεροῦσθαι von Solchem stehen kann, was schon im Verborgnen fertig ist (vgl. 1 Joh. 1, 2 u. 2, 28), so wenig setzt es doch ein solches Vorhandensein nothwendig voraus; wenn es ebenfalls bei Johannes (Ep. 3, 2) heißt „οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα“, so liegt auf der Hand, daß es ebensogut von Solchem gesagt werden kann, das erst mit seiner Erscheinung ins Dasein tritt, und wenn Petrus (1 Petri 1, 20) das Wort in Bezug auf die Erscheinung Christi als des fehl- und fleckenlosen Lammes gebraucht hat, unter ausdrücklicher Voraussetzung einer blos idealen, in Gottes Rathschluß stattfindenden Präexistenz (vgl. oben S. 121), so liegt jedenfalls nicht die geringste Nöthigung vor, bei Johannes die entgegengesetzte Voraussetzung aus ihm zu folgern. Was aber das „In die Welt Senden“ angeht, so haben wir schon oben in der Erörterung des johanneischen Selbstzeugnisses gesehen, daß dieser Ausdruck, der entweder ein Beauftragen zu öffentlicher Wirksamkeit oder ein Geborenwerdenlassen zu besonderer Bestimmung bedeutet, zu Rückschlüssen auf die Präexistenz durchaus nicht geeignet ist.

Aber bezeichnet Johannes nicht Ep. 5, 20 den υἱός geradezu als den wahrhaftigen Gott; schreibt er ihm nicht Ev. 1, 18 ein ewiges Ruhen in des Vaters Schooße zu, und folgt aus solchen Aussprüchen nicht, daß er ihn als trinitarischen Gott-Sohn gedacht, daß er unter dem Sohn auch und zuerst den λόγος ἄσαρκος verstanden haben muß? Was die Stelle Ep. 5, 20 angeht, — οἴδαμεν δέ, ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν, καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος — so sind die Stimmen der Ausleger darüber, ob dies οὗτος auf Gott oder auf Christum gehe, allerdings bis heute getheilt. Das ist gewiß, daß der ἀληθινός, von dessen Erkenntniß im ersten Satztheil die Rede ist, Gott ist und nicht Christus, und so folgt, daß auch bei dem folgenden καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ an Gott zu denken und das ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ als logisch untergeordneter Zusatz zu fassen ist, — „und wir sind in dem Wahrhaftigen (Gott), nämlich mittelst seines Sohnes Jesu Christi.“ Daß hiebei zweimal ἐν gesetzt und das zweite dem ersten subordinirt ist, ist eine kleine stylistische Nachlässigkeit und diese Nachlässigkeit verschuldet die ganze schwankende Auslegung der Stelle; aber wie leicht wiegt dieselbe doch gegen die bei der entgegengesetzten Deutung entstehende Härte, daß Johannes in einem

Athemzuge mit *ἀληθινός* einmal Gott und dann wieder Christum gemeint hätte! Ist aber unter dem *ἀληθινός* beidemale Gott zu verstehen, so spricht doch alles dafür, auch das dritte, *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός*, nicht anders zu deuten und so den durchaus treffenden Gedanken zu gewinnen „dieser Gott, dessen Erkenntniß Christus uns vermittelt hat und in dessen Gemeinschaft uns Christus versetzt, ist der allein wahre, in dem das ewige Leben allein zu finden ist.“ Auch das Wiederholende, das nach dieser Fassung der Schlußsatz hat, kann nicht auffallen: die Aussage, wer allein der wahre Gott sei, wird wiederholt, weil dieser wahre in Christo zu gewinnende Gott den Abgöttern, vor denen der Apostel schließlich warnen will (v. 21), entgegengesetzt werden soll. Dagegen würde die Deutung der Schlußworte auf Christus nicht nur den ganzen Satz verwirren, indem der Apostel mit demselben Prädicate ohne jede Andeutung des Wechsels von einer Person zur andern überspränge, sondern sie ergäbe auch einen im ganzen Neuen Testament unerhörten Gedanken, der den Vatergott förmlich zu Gunsten Christi entthrone würde. Daß Ev. 1, 1 der Logos *θεός* heißt, kann einen solchen Gedanken nicht decken, denn zwischen dem Logos und „Jesus Christus“ und zwischen *θεός* und *ὁ θεός* ist noch ein großer Unterschied. Vergegenwärtigt man sich vollends, daß derselbe Johannes in seinem Evangelium (17, 3) das Wort geschrieben hat *αὕτη ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν, καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν*, — ein Wort, an welches unsre Epistelstelle geflissentlich scheint erinnern zu wollen, so muß es jedem gesunden exegetischen Tacte geradezu unmöglich erscheinen, daß der Apostel mit seinem *οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός* an Christum und nicht an den Vater gedacht und so dem eignen Worte des Herrn aufs schneidendste widersprochen haben sollte.

In der anderen Stelle — *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο* (Ev. 1, 18) — handelt es sich darum, ob das *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* auf die Präexistenz bezogen werden muß, so daß demnach schon der Präexistente *ὁ μονογενὴς υἱός* hieße. Allerdings, auf die Postexistenz, auf den Zustand der Erhöhung, wie Meyer will, können wir die Worte nicht deuten, denn — wie schon früher bemerkt — das nachgeschichtliche Sein Christi beim Vater kann nicht erklären, wie er uns vorher den Vater zu offenbaren vermocht. Aber warum sollten wir sie nicht auf das geschichtliche Leben des Sohnes Gottes beziehen, von dem ja unleugbar das *ἐκεῖνος ἐξηγήσατο* redet? Daß auch von dem auf Erden lebenden Christus gesagt werden konnte, er ruhe am Herzen seines himmlischen Vaters, kann nicht geleugnet werden; es beweisen's alle Aussagen Jesu von dem fortwährenden Bei-ihm- und In-ihm-Sein des Vaters und seinem eignem Im-Vater-Sein und vor allem das Wort 3, 13 *ὁ ὢν ἐν*

τῷ οὐρανῷ, das, wie wir früher zeigten, allein auf die Zeit seines Erdenwandels bezogen werden kann. Aber die Deutung des *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* auf die Präexistenz ist nicht nur keine nöthigende, sie ist nicht einmal eine mögliche, und zwar aus einem einfachen sprachlichen Grund. Das Participium *ὁ ὢν* kann nämlich den Sinn sowohl eines Präsens als eines Imperfectums haben, aber nimmermehr den eines Plusquamperfectums, und doch müßte es ihn haben, wenn es auf die Präexistenz gehen sollte, d. h. auf eine Zeit, die noch vor dem Präteritum *ἐξηγήσατο* läge. Man bemerkt mit Recht, daß das Participium praesentis hier imperfectisch zu nehmen sei, aber gerade als imperfectisches geht es auf einen mit dem *ἐξηγήσατο* gleichzeitigen Zustand, d. h. eben aufs geschichtliche Leben des Herrn, und so steht denn auch hier *ὁ υἱὸς μονογενής* unleugbar nicht vom präexistenten Logos, sondern vom historischen Christus*).

Dennoch scheint wenigstens in einer Stelle die Thatsache, daß der Logos als solcher bei Johannes der Sohn sei, nicht wegzuthun, in der Stelle Ev. 1, 14 *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*, — hier ist ja, scheint es, der Logos als solcher unleugbar als *μονογενὴς παρὰ πατρός*, also als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* (denn dieser Begriff muß ja zu *μονογενής* ergänzt werden) bezeichnet. Wäre dem so, dann wären wir noch immer nicht zu der Annahme genöthigt oder berechtigt, daß Johannes den Namen Gottessohn vom Logos her auf den historischen Christus übertragen habe; wir würden dann vielmehr das Umgekehrte anzunehmen haben, daß der Sohnesname, wie wirs im Hebräerbrief finden werden, von dem historischen Christus als dem Messias in die Präexistenz zurückgetragen, also dem Logos *ἄσαρκος* nur abgeleiteter Weise gegeben sei, ganz ebenso wie Paulus 1 Cor. 8, 6; 10, 9 selbst den Namen Christus, ja Jesus Christus auf die Präexistenz überträgt. Allein es ist nicht einmal diese Identificirung von *λόγος* und *υἱός* bei Johannes begründet; es ist doch nur purer Schein, daß die angeführte Stelle, allerdings die scheinbarste, welche für den späteren trinitari-

*) Die hier begründete Auslegung überhebt uns des Zugeständnisses, welches Weizsäcker bei der Vertheidigung derselben These sich durch diese Stelle hat abdringen lassen, nämlich „daß von dem Sohne ausgesagt werden könne was dem Logos, welcher der Sohn geworden ist, zukommt, oder daß der Sohn auch rückwärts gedacht werde" (Deutsche Jahrbb. 1862 S. 698—99). Wäre dem so, so würde die johanneische Distinction des Logos und des *υἱός* so überfein, daß sie dem Bewußtsein des Evangelisten kaum mehr zugetraut werden könnte. Weizsäcker, der das *ὁ ὢν* = *ὅς ἦν* nimmt, übersieht aber, daß er damit nicht ein dem *ἐξηγήσατο* vorhergehendes, sondern nur ein damit gleichzeitiges Präteritum gewinnt.

schen Sohnesbegriff bei Johannes angeführt werden kann, den Logos *ἄσαρκος* als den Eingebornen vom Vater bezeichne. Ein einfacher Blick auf v. 10—12 des Prologs oder auf den Ausdruck des Briefes 2, 13 *ἐγνώκατε τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς* lehrt uns, daß die eigenthümliche, nicht streng dialectische Schreibweise des Johannes den Logos als solchen und den fleischgewordenen Logos (d. h. den historischen Christus) mehr als einmal formal verwechselt, ohne daß damit die entscheidend wichtige Thatsache des *ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι* (Ep. 4, 2) im Gedanken irgendwie übersprungen wäre, — ein Verhältniß, durch das sich der auf unsrer Stelle haftende Schein erzeugt und zugleich widerlegt. Auch in ihr ist nämlich der Begriff des Logos als solchen, ehe es zu dem *μονογενοῦς παρὰ πατρός* kommt, durch das dazwischengetretene *σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* bereits vollständig in den Begriff des fleischgewordenen Logos d. h. des historischen Christus übergeschwebt; aber formal, grammatisch ist das Subject, auf welches das *αὐτοῦ* und damit auch das *μονογενοῦς* sich zurückbezieht, allerdings noch der Logos als solcher. Er bleibt es formal genommen auch im Folgenden (v. 15—17), wo dasselbe *αὐτοῦ* noch zweimal wiederholt wird und jedesmal in einem Zusammenhang, der uns beweist, daß der Evangelist fortwährend nicht an den Logos *ἄσαρκος*, sondern nur an den geschichtlichen Christus gedacht haben könne, — bis endlich v. 17 dieser ohne Weiteres beim Namen genannt wird als der, von welchem schon die ganze Zeit her dem Sinne nach die Rede gewesen.

Wäre *ὁ υἱός* bei Johannes der „ewige Sohn" der Kirchenlehre, der Logos als solcher, so wäre der Begriff „Sohn Gottes" bei ihm völlig losgelöst von seiner alttestamentlichen, geschichtlichen Wurzel, sowie von dem Sinn und Gebrauch, den er im Munde Jesu selbst und in der ganzen evangelischen Geschichte hätte, und eine solche Loslösung von dem alt- und neutestamentlichen Sinn und Sprachgebrauch wäre nur gedenkbar bei einem speculativen Pseudojohannes des zweiten Jahrhunderts, nicht bei dem Sohne des Zebedäus, der an Jesu Brust gelegen. Nun aber können wir darthun, daß die trinitarische Fassung des Begriffes, die wir als nirgends nöthigend erwiesen haben, auch geradezu unzulässig, und die messianische auch bei Johannes die nothwendige ist. Es geht das vor allem aus der auch bei Johannes vorliegenden Synonymität der Begriffe *Χριστός* und *υἱὸς τοῦ θεοῦ* hervor. *Ταῦτα γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, lautet das Schlußwort des Evangeliums (20, 31). *Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*, heißt es Ep. 5, 1, und dann, nachdem gesagt worden, daß nur das *ἐκ τοῦ θεοῦ γεγεννημένον* die Welt überwinde, — *τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (v. 5). Wie könnte der Sohnesname

in solcher Synonymität mit dem Christusnamen gebraucht werden, wenn nicht seine Grundbedeutung als Messiastitel im Bewußtsein des Schriftstellers lebendig wäre? eine Synonymität findet statt zwischen dem „gottgesalbten“ (*Χριστός*) und dem gottgezeugten Menschen (*υἱὸς τοῦ θεοῦ*, Ps. 2, 7), aber nicht zwischen dem gottgesalbten Menschen und der zweiten Person einer ontologischen Trinität. — Ein weiterer Grund, der für die geschichtliche und wider die orthodoxe Fassung des Sohnesnamens entscheidet, liegt in dem ganz verschiedenen Verhältniß, in welchem bei Johannes einerseits und in der späteren Kirchenlehre andererseits die Begriffe „Vater“ und „Sohn“ zu dem Begriff „Gott“ stehen. Wie im ganzen Neuen Testament, so ist auch bei Johannes „der Vater“ überall nicht die erste von drei Personen der Gottheit, so daß *ὁ θεός* der weitere, außer dem Vater ebenso auch den Sohn und den heiligen Geist umfassende Begriff wäre, sondern der Vatername ist nichts anderes als der neue Gottesname, den Christus geoffenbart hat und so ist der „Vater“ *ὁ θεὸς* und „Gott“ *ὁ πατήρ*. Demgemäß wird der „Sohn“ nicht blos vom „Vater“, sondern unzähligemal ganz ebenso von „Gott“ unterschieden, ja der Name „Sohn Gottes“ selbst unterscheidet ihn so, denn der „Sohn Gottes“ ist eben selbstverständlich ein Anderer als Gott selbst*). Diese Unterscheidung des Sohnes Gottes von „Gott“ ist aber nur dann nicht arianisch, nur dann die wahre Gottheit Christi nicht verleugnend, wenn mit dem „Sohne“ überall nicht der Logos als solcher, sondern der geschichtliche Christus gemeint ist, denn dieser ist ja seines göttlichen Wesens unbeschadet als menschliche Persönlichkeit von der absoluten Persönlichkeit unterscheidbar und unterschieden; nennte Johannes dagegen den Logos als solchen *υἱὸς τοῦ θεοῦ* und unterschiede ihn zugleich so wie er thut von „Gott“ selbst, so müßte er ihn für Nicht-Gott, also für ein *κτίσμα* gehalten haben, was er nach Ev. 1, 1 nicht gethan haben kann. — Hiemit hängt noch eine weitere wider die orthodoxe Fassung entscheidende Instanz zusammen, die in dem eigenthümlich johanneischen Prädicate des Sohnes „*ὁ μονογενής*“ liegt. Wäre *υἱός* der Logos als solcher, der „ewige Sohn“ der Kirchenlehre, so müßte das Beiwort *μονογενής* auf die „ewige Zeugung“ gehen, kraft deren nach der kirchlichen Lehre die zweite Person der Trinität der ersten entstammt. Aber diese noch von Meyer vertheidigte Fassung von *μονογενής* scheitert sogleich an der ersten Stelle, in der das Wort vorkommt, an der vorhin erörterten Stelle Ev. 1, 14 *ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*. Ist nämlich,

*) Der ganze Unterschied der biblischen und der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie spiegelt sich in dem scheinbar geringfügigen, in der That aber sehr bedeutenden Umstand, daß aus dem biblischen „Sohn Gottes“ ein „Gott der Sohn“ geworden ist. Der biblische Ausdruck mußte verändert werden, um den wesentlich veränderten Gedanken entsprechend auszuprägen.

wie wir eben erinnert haben, ὁ πατήρ dem Johannes nicht „die erste Person der Gottheit", sondern Gott schlechthin, wie er in Christo als Vatergott offenbar geworden ist, so kann in diesen Worten das παρὰ πατρός nicht das transscendente Herstammen einer zweiten gottheitlichen Person von der ersten bedeuten, sondern nur das Herstammen der menschlich-geschichtlichen Person Christi von Gott, der in besonderem Sinne sein Vater ist. Mithin besagt auch das μονογενής, welches durch dies παρὰ πατρός näher bestimmt wird, nichts anderes als die von uns des öfteren erörterte ganz einzige und unvergleichliche Abkunft des Menschen Jesus von Gott, d. h. dasselbe, was Jesus im johanneischen Evangelium so oft mit seinem ἐκ τῶν ἄνω, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι bezeichnet. Paßt aber der Name μονογενής nicht auf den Logos als solchen, sondern allein auf den Menschen Jesus, so ist ebendamit auch über die wahre Natur des Begriffes υἱός, der durch μονογενής genauer bestimmt werden soll, kein Zweifel mehr möglich. Ein Resultat, durch welches zugleich unsre obige Behandlung der Stelle 1, 14, die auf den ersten Blick vielleicht eine künstliche und bedenkliche schien, als die allein richtige bestätigt wird*).

Allerdings hat Johannes den Namen ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, den er aus dem allgemeinen Sprachgebrauch seines Volkes und insonderheit aus dem Munde des Herrn nahm, eigenthümlich ausgeprägt, nur nicht im Sinne der späteren kirchlichen Lehre. Wenn der Name Sohn Gottes im Volksgebrauch über den persönlichen Ursprung des Messias eigentlich noch gar nichts enthielt, sondern die Beziehung auf denselben erst im Munde Jesu gewann, so ist es gerade diese Beziehung, die in der johanneischen Fassung am meisten hervortritt. Wir entnehmen das einmal der Bevorzugung des Sohnesnamens überhaupt, die bei keinem anderen neutestamentlichen Lehrer in dem Grade stattfindet wie bei ihm: der Name υἱός ist eben doch im Unterschied von allen anderen, Χριστός, ἅγιος oder παῖς θεοῦ, κύριος u. s. w. derjenige, welcher allein den **Ursprung** der Person auszudrücken geeignet war. Beachtet man dazu, wie Johannes im Unterschiede von Paulus und von Christus selbst nicht von υἱοῖς θεοῦ in der Mehrzahl reden mag, sondern statt dessen den Namen τέκνα θεοῦ vorzieht, so bietet sich auch hiefür kein näherliegender Grund dar, als daß er die ursprüngliche Gotteskindschaft Jesu gegenüber der erst nachträglich, durch Wiedergeburt erlangten der Gläubigen durch den für erstere allein vorbehaltenen Namen υἱός herausheben wollte. Aber noch bestimmter und ganz ausdrücklich tritt die vorwiegende Reflexion auf den Ursprung Christi in dem Beiwort μονογενής hervor,

*) So allein von der geschichtlichen Person Christi und nicht schon von dem präexistenten Logos legen auch **Lücke** und **Tholuck** in ihren Commentaren und **Schmid** in seiner bibl. Theol. des N. T. (Bd. II. S. 378) die johanneischen Begriffe υἱός und μονογενής aus.

das er dem Sohnesnamen, so wenig er Jesum denselben mit anderen theilen läßt, noch besonders beizugeben liebt (Ev. 1, 14. 18; 3, 16. 18; Ep. 4, 9): in ihm ist ja dieser Ursprung als einzigartiger (μόνος und γίγνεσθαι) wörtlich zum Ausdruck gebracht.

So bildet der Sohnesbegriff des Johannes eine gewisse Brücke zu seiner Logoslehre, insofern die Betonung des einzigartigen Ursprunges der Person Christi naturgemäß zu der Frage nach dem präexistenten Princip dieser Person überleitet; nicht aber ist dieser Sohnesbegriff bereits die Auslegung der mit ihm congruenten Logosidee, sondern er läßt die Frage nach dem eigenthümlichen Gehalt derselben noch vollkommen offen. Wäre es anders, wozu hätte sich Johannes für jenes präexistente Princip überhaupt den eigenthümlichen Logosnamen zu suchen gebraucht: er hätte ja dann viel einfacher anheben können, wie ein Origenes ohne Zweifel gethan haben würde, „Im Anfang war der Sohn und der Sohn war beim Vater und war Gott wie der Vater." Daß er nicht so schreibt, daß er bei aller formalen Ungenauigkeit seiner nicht streng dialectisch scheidenden Denk- und Redeweise dennoch den Sohnes- und den Logosbegriff, d. h. das geschichtliche Dasein Christi und seine Präexistenz auseinanderhält wie er thut, schärfer auseinanderhält als selbst Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefs, das characterisirt ihn von neuem als den wirklichen persönlichen Schüler des Herrn. Man pflegt den Umstand, daß Johannes allein im Neuen Testament für die Präexistenz einen besonderen, auf das geschichtliche Dasein Christi nicht anwendbaren Namen, den Logosnamen gewählt hat, als Kennzeichen eines ausgebildeteren speculativen Standpunktes zu betrachten: — völlig mit Unrecht. Ein im höheren Grade als Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes speculativer Schriftsteller würde die Logoslehre durch sein ganzes Denken und Lehren durchgeführt haben, was Johannes durchaus nicht gethan hat; er würde die vorgeschichtliche und die geschichtliche Existenz Christi vielmehr auf eine Formel zu bringen gesucht haben, wie die genannten neutestamentlichen Lehrer wirklich thun; wogegen bei Johannes die Logoslehre als das speculative Pfropfreis, das auf den Baum einer übrigens aus den unmittelbarsten geschichtlichen Eindrücken erwachsenen Anschauung gesetzt ist, vielmehr ein verhältnißmäßig isolirtes Dasein bewahrt hat.

Aber wie ist nun der Apostel Jesu Christi, der Fischersohn vom See Genezareth überhaupt an das Theologumenon vom Logos gekommen? Zum Theil haben wir darauf schon oben Antwort gegeben, indem wir hervorhoben, wie dem Tiefblick des Mystikers unter den Aposteln das Göttliche und Ewige in Christo gleichsam anschaulicher und selbständiger durchleuchten mußte als den andern, so daß schon von daher ihm das Bedürfniß entstand, für dasselbe einen eignen enträthselnden Ausdruck zu finden. Nun kam diesem Bedürfniß, das durch die hier auf den empfänglichsten Boden

fallenden Präexistenzaussprüche des Herrn noch gesteigert werden mußte, vielleicht schon in der Heimath jene theosophische Richtung der Schriftgelehrsamkeit entgegen, die neben der pharisäischen im damaligen Judenthum ohne Zweifel auch auf palästinensischem Boden bestand. Das Theologumenon vom Logos oder der Memrah Jehovahs war in dieser Schriftgelehrsamkeit sogar auf hebraistischer als auf hellenistischer Seite daheim und es macht keine Schwierigkeit, den jungen Johannes, den γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ (Ev. 18, 16), schon ehe er des Täufers Schüler ward, mit solchen Lehren vertraut zu denken. Wenn aber nicht in Palästina, so mußten sie jedenfalls in Ephesus, dem Sitz seiner späteren Jahre, an ihn herantreten, herübergetragen von Alexandrien, mit dem sich Ephesus im lebhaftesten Austausch befand, und ihm willkommen sein um eine aufkeimende falsche Gnosis mit Elementen einer ächten wirksamer zu bekämpfen. Daß Johannes seine Logoslehre mit Ueberspringung eines halben Jahrtausends religiöser Culturgeschichte unmittelbar aus dem Alten Testament abgeleitet habe, wie Hengstenberg und Andere nun wieder wollen, ist das Allerunwahrscheinlichste, schon darum, weil wer so selbständig fortgebildet hätte, sich schwerlich mit der Ausbildung eines einzigen speculativen Begriffs begnügt haben würde, noch mehr, weil es eine durch das ganze Neue Testament widerlegte Thorheit ist, sich die Verfasser desselben auf einem geistigen Isolirschemel zu denken, auf dem die ganze Entwicklungsgeschichte ihres Volkes von Maleachi bis auf Johannes den Täufer für sie nicht dagewesen wäre. Ebensowenig wird Johannes freilich bei Philo in die Schule gegangen sein, wie Lücke wollte, sondern er nimmt — ebenso wie der Apokalyptiker (19, 13) — die Logosidee aus dem geistigen Gemeinbesitz seines Zeitalters und Lebenskreises und macht daraus, was der Geist, der ihn in alle Wahrheit leitet und Christum in ihm verklärt (Ev. 16, 13. 14) ihm gebietet. Daher auf alle Fälle die johanneische Logoslehre wesentlich aus Johannes selbst zu erläutern ist.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος: so, ohne irgend einen erläuternden Zusatz führt der Evangelist den merkwürdigen Begriff ein, offenbar als eine seinen Lesern nicht unbekannte Größe, woraus schon folgt, daß derselbe nicht erst eigens von ihm aus dem Alten Testament hervorgebildet, sondern aus dem Sprachgebrauch der Zeit entnommen ist und daß er nicht im rein grammatischen, sondern im historisch ausgeprägten Sinne verstanden sein will. Die folgenden Worte — *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* — stellen diesen Sinn bereits in ein helles Licht. Aus ihnen erhellt, daß mit dem Logos nicht die göttliche Vernunft, der innergöttliche Gedanke gemeint sein kann, wie ihn Philo als *λόγος ἐνδιάθετος* bezeichnet, sondern das was Philo den *λόγος προφορικός* nennt, das aus Gott hervorgehende Wort. Denn der Logos als göttlicher Gedanke wäre eben *ἐν τῷ θεῷ*, nicht *πρὸς τὸν θεόν;* dies *πρὸς τὸν θεόν*, wenn auch wie Weizsäcker

bemerkt lediglich im Gegensatz zu dem nachherigen Zur=Welt=Gekehrtsein des Logos gesagt, drückt jedenfalls einen Unterscheidung einschließenden Zusammenhang aus, und erst das Wort, nicht der Gedanke, ist als das Herausgetretene, Hervorgegangene von dem Geiste, dem es entstammt, unterschieden. Ebenso liegt auf der Hand und wird durch jeden folgenden Satz weiter bestätigt, daß das „Wort“ nicht gemeint ist als bloßes Object göttlicher Offenbarung, als zu predigendes Gotteswort, denn von diesem könnte es weder heißen, daß es θεός war noch daß es ἐν ἀρχῇ, vor der Welt Grundlegung war, noch daß alle Dinge durch dasselbe geworden seien. Sondern das Wort ist gedacht als Subject göttlicher Offenbarung, als wesentliches und wesenhaftes Organ Gottes nach Außen, nach der bekannten geschichtlich feststehenden Ausprägung des Begriffs. Von diesem wesentlichen und wesenhaften Worte allein versteht es sich, daß „ohne dasselbe nichts geworden ist, das geworden ist“ (v. 3), daß in ihm ζωή war, die Fülle göttlicher Selbstmittheilung an die Welt (v. 4a), und daß diese ζωή, die in ihm geschehende göttliche Selbstmittheilung sich im Menschen als φῶς, als göttliches Licht des vernünftig=sittlichen Bewußtseins offenbart (v. 4b). In alledem wird das „Wort“ als das einheitliche, allumfassende Princip der göttlichen Selbstoffenbarung beschrieben. Als solches leuchtet es in die Welt — deren Schöpfung ja der erste Act göttlicher Offenbarung ist — hinein von Anbeginn; aber es ist in dieser Welt eine Finsterniß vorhanden, ein in seinem Ursprung nicht näher erklärtes ungöttliches Wesen, welches es auf diese Weise nicht zu durchleuchten vermag (v. 5). Darum geht es, angekündigt von seinem Vorboten, dem Täufer, endlich in die Welt förmlich ein, wird Kreatur, macht Wohnung unter den Menschen, gibt ihnen seine Herrlichkeit zu schauen, seine Gnade und Wahrheit zu kosten: das ist die Erscheinung Jesu Christi auf Erden.

So weit ist alles einfach und klar. Nun aber entsteht die große und schwere Frage: in was für einer Existenz hat Johannes dies „Wort“ vor seiner Fleischwerdung in Jesu von Nazareth gedacht? Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob die johanneische Logoslehre die übrige neutestamentliche und johanneische Christologie, wie wir dieselbe seither kennen gelernt haben, unterbaut oder untergräbt; denn hätte, wie man gewöhnlich annimmt, Johannes den präexistenten Logos im selben Sinne wie den historischen Christus für persönlich gehalten, so hätte er damit das Ich Christi als des fleischgewordenen Logos zu einem gottheitlichen trinitarischen gemacht, während es, wie wir seither aus seinem und der Seinigen hundertfachem Zeugniß festgestellt haben, ein ächt menschliches war. Es ist erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit die Ausleger über die Frage von der Persönlichkeit des Logos bis heute wegzugleiten pflegen. Insgemein behaupten sie ein „hypostatisches“ Gedachtsein des Logos, nehmen dies „hypostatisch“ dann gleichbedeutend mit „persönlich“, enthalten sich aber jeder

Erörterung darüber, was unter „persönlich" zu verstehen sei*). Es ist hier der Ort nicht die weite Differenz zu ermessen, welche zwischen dem Begriff „Person" im Sinne der altkirchlichen „Hypostase" und dem Begriff „Person" im Sinne der modernphilosophischen „Persönlichkeit" waltet; die populäre Denkweise hat diese Differenz von Alters her verwischt und verwischt sie bis heute, und daher wesentlich stammen die Uebelstände unsrer traditionellen Trinitätslehre und Christologie. Was uns betrifft, so erhellt schon aus der eben gegebenen Analyse des Prologs, daß wir die realistische Weise, in der Johannes den Logos gedacht hat, durchaus nicht verkennen, und wenn man mit „hypostatisch" nichts anderes meint, als daß der johanneische Logos als ein aus Gott wirklich hervorgehendes, also bei allem Lebenszusammenhang mit ihm auch wieder von ihm unterscheidbares Wesen gedacht sei, so sind wir vollkommen einverstanden. Setzt man aber „hypostatisch" und „persönlich" als gleichbedeutend, so müssen wir zuerst die Vorfrage thun, was denn unter „persönlich" gemeint sei. Gewiß hat Johannes den Logos „persönlich" gedacht, insofern er ihn nicht als eine einzelne göttliche Eigenschaft oder Kraft, sondern als den vollkommenen, persönlichen Ausdruck, als das absolute Ebenbild des persönlichen Gottes gedacht hat; als „persönlich" auch insofern, als er ihn gedacht hat als das Urbild der persönlichen Kreatur, als erst im Menschen, und zwar im Menschen schlechthin, in der Person Jesu Christi seine entsprechende creatürliche Verwirklichung findend. Aber damit daß der Logos Abbild der absoluten und Urbild der geschaffenen Persönlichkeit ist, ist er selbst noch nicht „Persönlichkeit" im gleichen Sinne wie Gott und Mensch es ist; denn zur „Persönlichkeit" in diesem Sinne gehört wesentlich das Moment der Selbständigkeit, des Fürsichseins in Denken und Wollen, und diese Selbständigkeit liegt im Begriff des Abbildes oder Urbildes einer Person an und für sich durchaus nicht. Wir leugnen demgemäß, daß Johannes seinem Logos die Persönlichkeit in diesem Sinne zugedacht habe und sind der Zuversicht, diese Leugnung exegetisch vollkommen begründen zu können.

Zuerst, — ist es denn etwa in der allgemeinen Geschichte der Logos-

*) So viel ich sehe, macht nur Weizsäcker in seinen Erörterungen der johanneischen Logoslehre (Deutsche Jahrbb. 1862) hier eine Ausnahme. Oder in gewissem Sinne auch K. R. Köstlin in seinem johanneischen Lehrbegriff. Er aber läßt nach der Methode seiner Schule, den Aposteln einen möglichst geringen Grad von Denkfähigkeit zuzutrauen, den Logos von Johannes zugleich als eigne Persönlichkeit und als einen Theil der Persönlichkeit des Vaters betrachtet werden (Vgl. S. 98 „das zweite göttliche Subject ist darum göttlich, weil es eigentlich kein besonderes Subject ist;" S. 100 „der Sohn kann nicht blos als ein eignes Ich, das von dem des Vaters getrennt, aber schlechthin abhängig ist, betrachtet, sondern auch mit dem des Vaters zu einem einzigen Ich zusammengerechnet werden", u. s. w.)

idee begründet, daß der johanneische Logos durchaus als Persönlichkeit gedacht werden soll? Im Gegentheil, die salomonischen Sprüche und die alttestamentlichen Apokryphen reden von der weltschöpferischen Weisheit, diesem Vorspiel der Logosidee, oder auch von dem „Wort“ Gottes, dem Logos selbst weit personificirender als der johanneische Prolog: dennoch erklärt eine nüchterne Exegese diese Wendungen entweder für poetische Personificationen, die nicht einmal eine ernstliche Hypostasirung enthielten oder sie zweifelt doch, ob selbst die ernstliche Hypostasirung im Sinne einer wahrhaft persönlichen Existenz zu nehmen sei. Noch Justinus Martyr definirt den Logos als δύναμις λογική, also gewiß nicht im Sinne eigentlicher Persönlichkeit, und was Philo angeht, so streitet man bis heute darüber, wiefern sein Logos bloße Personification oder wirkliche Hypostase sei, des weiteren Unterschiedes zwischen hypostatischer Realität und voller Persönlichkeit gar nicht zu gedenken*). Wie soll denn nun auf einmal Johannes eine Idee, die überall wo sie auftrat zwischen Personification und Hypostasirung sich in einer characteristischen Schwebe befand, im strengen Sinne der Persönlichkeit ausgeprägt haben? „Das war eben das Neue, antwortet Weiß (Joh. Lehrbegriff S. 245), was Johannes von der Anschauung Christi und seinem Selbstzeugniß mitgebracht hatte...., daß dieses uranfänglich von Gott ausgehende Wort ein persönliches sei.“ Aber das ist lediglich von der herkömmlichen Auslegung des johanneischen Selbstzeugnisses und Lehrbegriffs aus geredet: in ihr liegen die entscheidenden Gründe, durch welche die Theologie zu ihrer geschichtlich abnormen Auffassung des johanneischen Logos getrieben worden ist; denn daß die Aussagen des johanneischen Christus von seinem Dasein vor Abraham, von seiner Herrlichkeit vor der Welt Grundlegung, dazu auch die eignen Wendungen des Johannes, in denen Christus und der Logos formal vollkommen identificirt sind, in herkömmlicher Weise ausgelegt, die Persönlichkeit des Logos im strengen Sinne fordern, das ist kein Zweifel. Nun aber fallen bei einer richtigeren Auslegung der betreffenden Stellen jene Gründe vollkommen weg. Was die eigenen Aussagen Christi angeht, so haben wir oben nachgewiesen, daß in denselben nirgends von präexistenten Erinnerungen oder Entschließungen die Rede ist, und daß das wirklich in ihnen enthaltene Präexistenzbewußtsein, nicht auf die Logos- sondern vielmehr auf die Menschensohnsidee zurückgehend, die Voraussetzung eines selbständigen Personlebens im Himmel vielmehr ausschließt als fordert. Und was die johanneischen Identificirungen des Logos und des historischen Christus betrifft, so würden dieselben, wenn sie die Persönlichkeit des Logos beweisen sollten, zuviel und darum nichts beweisen. Die Schlußfolgerung würde nämlich darauf beruhen, daß durch diese Wendungen jeder Unterschied zwischen Prä-

*) Vgl. Dorner, Gesch. der Christologie I., 1. S. 22 f.

existenz und geschichtlichem Dasein ausgeschlossen sei; nun aber bleibt ja zwischen beiden der anerkannte große Unterschied des ἄσαρκον und ἔνσαρκον εἶναι, warum nicht auch der des Noch nicht und Nun erst im vollen Sinne Personsein? Wenn Johannes in v. 11—14 des Prologs vom Logos redet und dabei an den geschichtlichen Christus denkt, oder wenn er umgekehrt Ep. 2, 12 u. 14 Christum τὸν ἀπ' ἀρχῆς nennt, also den historischen Christus um des ihm innewohnenden Logos willen wie den Logos selber bezeichnet, so kommt das, wie schon oben bemerkt, lediglich auf Rechnung seiner nicht überall streng dialectisch distinguirenden Denk- und Redeweise und hindert ihn, wie wir unten sehen werden, durchaus nicht, anderweitig zwischen dem Logos und dem geschichtlichen Christus aufs bestimmteste zu unterscheiden.

Ist hienach eine Nöthigung den johanneischen Logos als Persönlichkeit zu denken nicht mehr vorhanden, so fragen wir weiter, ob denn die Idee des Logos das Moment der Persönlichkeit überhaupt nur, ohne in sich selber aufgehoben zu werden, vertrage. Frommann, der sinnige Darsteller des johanneischen Lehrbegriffs, construirt sich aus der Idee der Liebe in der bekannten Weise den Logos als das ewige Du des Vaters, als die zweite Person der Trinität, bekennt dann aber hinterher, daß auf dies zweite Ich und ewige Du der Name „Logos" eigentlich nicht passe*). Dies eigenthümliche Eingeständniß hat guten Grund. Das „Wort" ist ja der reine Ausdruck des Geistes, also die Selbstoffenbarung des Gottes, der Geist ist (Joh. 4, 24), und so liegt es im Begriffe des Logos ein Gotte gegenüber völlig unselbständiges, nur eben ihn ausdrückendes, ihn offenbarendes Wesen zu sein, ein reines Organ Gottes nach Außen, nicht aber ein „Du" d. h. ein selbständiges Andere Gott gegenüber. Allerdings denkt Johannes dies Organ, als den entsprechenden Ausdruck des Gottes, der selber Licht und Leben ist (Ep. 1, 5; 5, 20), nothwendig licht- und lebenvoll (Ep. 1, 4); dennoch ist es ein Trugschluß, daß er es ebendarum auch persönlich gedacht haben müsse. Wenn ein Künstler für einen fernen Freund ein nicht lebloses, sondern lebendiges Bildniß seiner selbst herzustellen vermöchte, ein Bild, das er so mit seinem eignen Geiste zu erfüllen und mit sich in einem solchen Lebenszusammenhang zu erhalten im Stande wäre, daß es dem Freund in der Ferne alles offenbarte, was das Original dächte und wollte, so wäre dies wunderbare Bild gewiß das allerpersönlichste Abbild des Ori-

*) Frommann, Joh. Lehrbegriff S. 135: „Fragen wir, warum Johannes gerade diesen Namen λόγος gebraucht habe, so entsteht die eigenthümliche Schwierigkeit, daß keine einzelne von den verschiedenen Bedeutungen dieses vieldeutigen Wortes dem oben aufgestellten Begriffe des Logos völlig entsprechend ist und mithin vergebens in der Bedeutung des Wortes selbst der Grund gesucht wird, der dessen specielle Anwendung auf jene bezeichnete Logosidee erklärte."

ginals und zugleich ein von seinem Original unterscheidbares reales Wesen, aber eine von dem Original verschiedene zweite Persönlichkeit wäre es nicht. Vielmehr sobald es eine solche würde, d. h. sobald es anfinge ein selbständiges Leben, ein eignes Denken und Wollen zu entwickeln, sobald würde es aufhören das reine Organ seines Urhebers, das vollkommne, ausschließliche Abbild seiner Person zu sein. Wird jemand kopfschüttelnd fragen, ob denn solch ein Wesen jemals im Ernst gedacht worden sei? Er brauchte von unserem Gleichniß nur die Einkleidung abzuthun, und das „lebenvolle Bild", das wir beschrieben haben, wäre wesentlich nichts anderes als die platonische Idee in ihrem Verhältniß zum absoluten Wesen oder als der alttestamentliche Engel in seinem Verhältniß zu Jehovah. Zumal der in der Einheit gedachte Engel, der Engel κατ᾽ ἐξοχὴν wird ja im Alten Testamente durchweg als ein Wesen gefaßt, dessen ganzer Character es ist das Offenbarungsorgan Gottes zu sein, als ein Wesen, dem daher bei aller Realität, in der es gedacht ist, doch Gotte gegenüber so wenig Selbständigkeit zukommt, daß seine Unterscheidung von Gott immer wieder als eine nur relative in die Identität mit ihm aufgehoben wird. Gerade so, wie die Idee dieses Engels es ausschließt Jehovah gegenüber eine zweite selbständige Persönlichkeit zu sein, ist der Begriff der Persönlichkeit mit der Logosidee unvereinbar.

Daß Johannes seinen Logos nicht als selbständige Persönlichkeit gedacht haben kann, geht ferner aus seiner schon oben berührten Gleichsetzung der Begriffe „Gott" und „Vater" hervor. Die kirchliche Trinitätslehre will ja den Logos nur vom „Vater" unterschieden wissen, nicht von „Gott", denn „Gott" ist ihr der weitere, den Logos nicht weniger als den Vater und den h. Geist umfassende Begriff. Dagegen bei Johannes wiederholt sich die Stellung, die wir ihn oben dem υἱός zu Gott geben sahen, nun auch in Betreff des Logos; auch er wird von „Gott" unterschieden, — ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, .. ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Allerdings könnte Johannes auch schreiben ἦν πρὸς τὸν πατέρα und Ep. 1, 2 schreibt er in der That so, aber er kann das eben darum, weil ihm „Gott" der „Vater" und der Vater Gott ist, weil er den Unterschied nicht kennt, der in der kirchlichen Trinitätslehre zwischen Gott als dem dreipersönlichen und dem Vater als dem einpersönlichen Wesen gemacht wird. Wäre nun der Logos, wie man anzunehmen pflegt, eine selbständige Persönlichkeit, so wäre er auch nach Ev. 1, 1—2 eine von der absoluten Persönlichkeit, von „Gott" verschiedne Persönlichkeit, und dann wäre nur ein doppeltes denkbar, das so wie so ins Absurde führt. Entweder die Logospersönlichkeit wäre eine erschaffene, und dann wäre die auf der Einwohnung des Logos in ihm beruhende wahre Gottheit Christi vernichtet und wir befänden uns im vollen Arianismus. Oder sie wäre eine unerschaffene, und dann wäre sie ein zweiter Gott neben „Gott" (πρὸς τὸν θεόν)

und der entscheidende Rückschritt aus dem biblischen Monotheismus in den Polytheismus wäre gethan. Daß weder das eine noch das andere die Meinung des Johannes gewesen sein kann, versteht sich von selbst; wenn aber nicht, so folgt auch mit gleicher Gewißheit, daß er den Logos nicht als eigne, selbständige Persönlichkeit gedacht haben kann. — Es ist hier der Punkt, auf dem der oben übergangene dritte Satz seines ersten Verses uns klar wird, — *καὶ ϑεὸς ἦν ὁ λόγος*. Dieser Satz, in welchem wir mit der gesammten neueren Exegese *ὁ λόγος* als Subject und *ϑεὸς* als Prädicat nehmen, bezeugt einmal, was wir soeben als selbstverständlich behauptet haben, daß Johannes den Logos nicht arianisch als uranfängliches Geschöpf gedacht hat, sondern als wahrhaft göttlichen Wesens. Aber auch den polytheistischen Sinn „dieser Logos war auch ein Gott, ein *δεύτερος ϑεός*" kann der Satz nicht haben, schon darum nicht, weil hiezu das artikellose prädicativische *ϑεός* nicht ausreichen würde, noch mehr, weil dieser ganze Gedanke für den unmöglich war, der aus dem Munde des Herrn im nämlichen Evangelium hernach die Worte schreibt *σὲ τὸν μόνον ἀληϑινὸν ϑεόν* (17, 3). Ist dem aber so, welch anderer Sinn bleibt dann für das *καὶ ϑεὸς ἦν ὁ λόγος* übrig, als der, den in den vorhergehenden Worten *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν ϑεόν* gesetzten Unterschied als einen nur relativen zu bezeichnen und in die Identität mit Gott ganz ebenso wieder aufzuheben, wie so oft im Alten Testament der von Gott unterschiedene Engel Gottes dadurch, daß er Gott selbst genannt wird, wieder mit Gott identificirt wird? Die gewöhnliche Auslegung des Satzes kommt dieser unsrer Fassung nahe, ohne doch mit ihr zusammenzufallen. Auch sie findet hier nach der Betonung des trinitarischen Unterschiedes (*πρὸς τὸν ϑεόν*) die trinitarische Einheit hervorgehoben, aber die dabei gemachte Voraussetzung, daß *ὁ ϑεός* die erste Person der Trinität, das artikellose *ϑεός* aber der allgemeine Begriff einer gottheitlichen Person sei, ist willkürlich und, wie wir nachgewiesen haben, unjohanneisch. Das *ϑεὸς ἦν* identificirt den Logos wieder mit demselben Gotte, von dem das *ἦν πρὸς τὸν ϑεόν* ihn vorher unterschieden hat; es sagt einfach aus, daß der Logos der (*μόνος ἀληϑινὸς*) *ϑεὸς* selbst sei, nur in seiner Selbstvermittelung nach Außen, in seiner aus dem an sich verborgenen Wesen hervortretenden Selbstoffenbarung.

Einige weitere Beobachtungen mögen dies ausnehmend einfache, aber für unsre dogmatische Gewöhnung allerdings befremdliche Ergebniß wieder und wieder bewähren. Zuerst die Wahrnehmung, daß Thätigkeiten, welche der Prolog dem Logos zuerkennt, hernach in den Redemittheilungen des Evangeliums „Gotte" unmittelbar oder „dem Vater" zugeschrieben werden. Nach dem Prolog rührt alle innere Erleuchtung des Menschen vom Logos her (v. 4. 5. 9), so daß also er es ist, der die Herzen zum Vater hinzieht; nach den Reden Jesu ist es vielmehr der Vater, der zu den Menschen,

noch ehe sie Christum kennen, innerlich redet (6, 45) und sie hinzieht zum Sohne (6, 37. 44). Ist das ein Widerspruch zwischen der eignen Lehre des Apostels und der von demselben Apostel mitgetheilten Lehre des Herrn? Allerdings der vollkommenste Widerspruch, wenn der Logos eine vom Vater verschiedene und mit dem Sohne identische Persönlichkeit wäre, wie die Kirchenlehre voraussetzt. Von dieser kirchlichen Voraussetzung aus hat Weiß in seinem Johanneischen Lehrbegriff (S. 249) dieselbe Beobachtung in höchst unglücklicher Weise ausgebeutet. Er meint durch dieselbe die wohlbegründete Ansicht umstoßen zu können, daß die Logoslehre auch bei Johannes auf dem Gedanken eines verborgenen Gottes beruhe, der mit dem Endlichen keine unmittelbare Verbindung eingehe; „in den angeführten Aussprüchen des späteren Evangeliums liege ja deutlich, daß nicht irgend ein Moment im göttlichen Wesen selbst es sei, das Gott hindere unmittelbar mit den Menschen in Berührung zu kommen und ihn nöthige den Sohn zu projiciren.“ Hiegegen möchten wir nur fragen: was für ein Begriff des Logos bleibt überhaupt übrig, wenn derselbe nicht mehr die wesentliche, also auch durchgängige Vermittelung Gottes nach Außen ist? Sollen wir uns den Logos etwa als einen zufälligen Gottesgedanken vorstellen, den er auch „unprojicirt“ hätte lassen können, als ein beliebiges Gotteswerkzeug, dessen er sich bei einer Offenbarung bedient und bei der anderen nicht bedient, und dürften wir dann noch — wie Weiß, allerdings in vollkommener Uebereinstimmung mit dem johanneischen Prolog thut (S. 243) — ihn den Vermittler aller Offenbarung, das Offenbarungsprincip nennen? Auf diese Weise würde also der anscheinende Widerspruch des Prologs und der Reden nur verschlimmert anstatt gelöst; er löst sich auf ganz anderem und sehr einfachem Wege. So gewiß der Evangelist seine Christusreden nicht von der Logosidee aus erdichtet oder umgedichtet, sondern seinen ächt geschichtlichen Erinnerungen in der Logoslehre nur einen speculativen Schlüssel des Verständnisses mitgegeben hat, so gewiß konnte es ihm nicht einfallen die einfache practisch-religiöse Ausdrucksweise des Herrn nach der Terminologie des Prologs zu verändern. Die Unterscheidung Gottes, wie er an sich und in sich ist, und des Logos, in dem Gott aus sich herausgeht und sich offenbart, ist eine speculative; die einfache religiöse Sprache distinguirt nicht so, sie schreibt Gotte, dem Vater, ohne Weiteres zu, was die speculative Rede ihm mittelst des Logos zuschreibt, und dieser Gleichheit des Gedankens und Verschiedenheit der Ausdrucksweise ist sich Johannes bei der Abfassung seines Evangeliums ohne Zweifel vollkommen bewußt gewesen. Aber man bemerke wohl: diese Ausgleichung beruht lediglich darauf, daß dem Johannes der Logos keine vom Vatergott verschiedene Persönlichkeit gewesen ist. Wäre ihm, wie man herkömmlich annimmt, der Logos die von der Person des Vaters verschiedene Persönlichkeit des Sohnes gewesen, wie hätte er denn, was nach dem Prolog dem Logos gebührt, in den Reden

dem Vater zuschreiben und überhaupt den Terminus Logos nach Beendigung des Prologs ganz fallen lassen können, um fortan in allen Stellen des Evangeliums und des Briefes, wo von Beziehungen Gottes zur Welt und zu den Menschen die Rede ist, schlechtweg von „Gott" oder vom „Vater" zu reden? Er hätte dann ja den Vater und den Sohn fortwährend auf die heilloseste Weise verwechselt!

Eine weitere Bestätigung unsrer Auffassung ergibt sich aus der Beachtung der Art und Weise, in der Johannes vom Logos selber redet. Redet er denn von diesem schon seinem Namen nach unpersönlichen Subject wie von einer Person? Allerdings er thut es gegen Ende des Prologs, von v. 12 und noch mehr von v. 14 an, aber das sind eben die Stellen, in denen, wie wir oben bemerkten, die Idee des Logos bereits in die des menschgewordenen Logos, des persönlichen Heilandes übergeschwebt ist. Dagegen da, wo vom Logos als solchem die Rede ist, wird kein eignes Wollen und Sichentschließen, wie es die selbständige Persönlichkeit characterisirt, auch nur mit einer Sylbe angedeutet*). Für den Namen „Wort" tritt von v. 5 an eine Zeitlang der des „Lichtes" ein und Ep. 1, 2 wird ganz das Gleiche, was der Prolog vom Logos sagt, von der ζωή behauptet. Also der Logos ist Licht und Leben, aber sind Licht und Leben persönliche Namen? Gewiß kann der persönliche Gott, der persönliche Heiland Licht und Leben heißen, ohne daß das ihrer Persönlichkeit zu nahe tritt, aber ein anderes ist es, wenn ein an und für sich unpersönliches Subject wie „das Wort" lediglich durch solche unpersönlichen Prädicate characterisirt wird. Dabei ist auch das bemerkenswerth, daß der Logos Licht heißt wie Gott Licht ist (Ep. 1, 5), und Leben heißt wie Gott Leben ist (Ep. 5, 20), aber daß er nirgends Liebe heißt, wie Gott Liebe ist (Ep. 4, 8. 16), — auch das vielleicht deßhalb, weil „Liebe" etwas zu Persönliches ist, um von einem nicht selbständig willenhaften Wesen ausgesagt werden zu können. Aber das Merkwürdigste ist die Behandlung der Logosidee im Eingang des Briefes. Daß in dem „περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς" am Schlusse des ersten Verses ὁ λόγος nicht das Evangelium, sondern wie im Prolog das wesenhafte Wort bedeutet, ist nach dem Zusammenhang klar und von den meisten Auslegern anerkannt; wie könnte auch „das Evangelium" als Gegenstand des Mit Augen Schauens und Mit Händen Betastens bezeichnet

*) Obwohl auch das noch nicht für die Persönlichkeit des Logos entscheiden würde, wenn ihm irgendwo ein θέλειν zugeschrieben wäre. Denn Johannes schreibt sogar dem Winde personificirend ein θέλειν zu (Ev. 3, 8) und wie vielfach wird im N. T. der σάρξ ein νοῦς, ein φρόνημα, ein ἐπιθυμεῖν und ἐργάζεσθαι zugeschrieben, ohne daß jemand dieselbe für eine Person hält. Ebendarum sind auch die Beweise, die man aus ähnlichen Aussagen für die Persönlichkeit des h. Geistes zu entnehmen meint, vollkommen nichtig.

sein? Nun wird derselbe Gegenstand apostolischer Erfahrung, der am Schlusse des Verses etwas anakoluthisch mit περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς bezeichnet wird, im Anfang desselben ausgedrückt durch ὅ ἦν ἀπ' ἀρχῆς. Hier ist also geradezu ein sächlicher Begriff an die Stelle des „Logos" getreten: konnte der Evangelist nach seiner Weise deutlicher zu verstehen geben, daß ihm der Logos nicht eine Person, nicht die Persönlichkeit Christi als präexistente, sondern das dieser Persönlichkeit als geschichtlicher innewohnende göttliche Wesen sei? Denselben Eindruck macht die Weiterführung des Gedankens in v. 2. Nachdem der Logos als λόγος τῆς ζωῆς bezeichnet worden, als das die göttliche Lebensfülle und Selbstmittheilung enthaltende Wort, sagt der zweite Vers dieselben Dinge, die der Prolog vom Logos behauptet, von der im Logos enthaltenen (Ev. 1, 4) ζωή aus: καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ... ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν. Könnte auf diese Weise der Begriff des Logos mit dem des durch ihn vermittelten ewigen Lebens geradezu vertauscht werden, wenn der Logos als Persönlichkeit gedacht wäre? — Das hier hervortretende Verhältniß von λόγος und ζωή, entsprechend dem ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν des Prologs, gibt noch zu einer weiteren Betrachtung Anlaß. Wem hätte sich noch nicht die Frage aufgedrängt, wo doch in den Anschauungen des johanneischen Prologs die Stelle für den h. Geist ist? Es ist überhaupt keine vorhanden, wenn man ihn nicht in der ζωή des vierten Verses finden will; ihn hier aber wiederzuerkennen, berechtigt die durchs ganze Neue Testament hindurchgehende Synonymität von πνεῦμα und ζωή, die gar nicht auseinanderzuhalten sind, weil sie ja beide das sich selbst mittheilende Gottesleben bezeichnen. Ist dem aber so, so hat Johannes, indem er λόγος und ζωή ineinanderdenkt (Ev. 1, 4), ja für einander setzt (Ep. 1, 2) „Wort" und „Geist" Gottes vor dem Eintritt des ersteren in die Geschichte als ungeschiedene Factoren gedacht, als zwei Namen für die eine ungetheilte Selbstvermittelung Gottes an die Welt, was zwar nicht mit der späteren Trinitätslehre stimmt, um so besser aber mit dem Alten Testament, von dem er unmittelbar herkommt (vgl. z. B. Ps. 33, 6), und mit der freien Lebendigkeit der biblischen Anschauung, die ganz Recht hat Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes (λόγος und πνεῦμα) als zwei nur relativ verschiedene Potenzen zu behandeln, die, weil sie unzertrennlich sind, ebensogut auch als eine gedacht werden können. Aber — fragen wir wiederum — ist mit dieser Identificirung von Logos und Pneuma die selbständige Persönlichkeit des einen wie des andern vereinbar?

Das hellste Licht endlich fällt auf die johanneische Logosidee aus einer Stelle jener im zwölften Kapitel des Evangeliums eingeschalteten Betrachtung über das vollendete öffentliche Leben des Herrn, aus der Stelle Ev. 12, 41 ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας, ὅτε εἶδε τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ

ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ. Es ist hier, wie das vorhergehende Citat darthut, von der Theophanie im sechsten Kapitel des Jesajah die Rede. Diese Erscheinung Gottes hat Johannes ohne Weiteres zu einer Erscheinung Christi gemacht (— denn auf diesen geht anerkanntermaaßen das *αὐτοῦ* —), natürlich des präexistenten Christus, also des Logos. Es hängt dies zusammen mit der von dem ganzen späteren Judenthum getheilten Anschauung, daß Gott in seinem Ansichsein nicht geschaut werden könne, eine Anschauung die Weiß mit Unrecht unserem Apostel abspricht; — *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε*, heißt es Ev. 1, 18, ihn kann nur der schauen, der von ihm her ist, der den Logos in sich hegt, der eingeborne Sohn (6, 46) und nächst ihm einst der vollendete Gläubige (Ep. 3, 2), aber erst in seiner künftigen Vollendung, wann Christus absolut in ihm Gestalt gewonnen haben wird —: was Moses und die Propheten geschaut haben, das ist nicht Gott in seinem Ansichsein („wie er ist" Ep. 3, 2), das ist nur Gott in seiner Selbstvermittlung, d. h. der Logos gewesen. Diese hier unzweifelhaft vorliegende Anschauung des Apostels bestätigt erstlich was wir oben gegen Weiß behauptet haben, daß auch die Gottesoffenbarungen, welche in den johanneischen Christusreden dem Vater zugeschrieben werden, alle als durch den Logos vermittelte zu denken sind. Ganz ebenso, wie Johannes im Alten Testamente da, wo er von Offenbarungen Gottes liest, den vermittelnden Logos supplirt, konnte und mußte er das auch in den Aussprüchen Jesu; hätte er, wie Weiß will, unmittelbare d. h. durch den Logos nicht vermittelte Beziehungen Gottes zur Welt überhaupt denkbar gefunden, wie hätte er es als sich von selbst verstehend ansehen können, daß, wo das Alte Testament „Gott" sagt, an den Logos zu denken sei? — Daß er aber in dieser Weise den Namen Gottes ohne Weiteres in den Logosnamen übersetzen konnte, das bestätigt uns zweitens, daß ihm der Logos keine von Gott verschiedene Persönlichkeit gewesen sein kann, sondern lediglich eine Entfaltung der absoluten Persönlichkeit nach Außen, zur Welt hin, die bei aller realen Unterscheidbarkeit von dem verborgenen Innenleben Gottes doch mit demselben so persönlich eins ist und bleibt wie der in Miene und Rede sich offenbarende Mensch mit dem verborgenen Menschen des Herzens. Vom Standpunkt der kirchlichen Trinitätslehre aus beurtheilt wäre diese Vertauschung Jehovahs (Jes. 6, 3) mit dem Logos nichts andres als eine ganz unzulässige Verwechselung der Personen des Vaters und des Sohnes, denn wenn auch der Vater durch den Sohn wirkt, so kann doch darum „Jehovah Zebaoth" nicht für den Sohn erklärt werden anstatt für den Vater; man müßte denn überall, wo das Alte Testament von Gott oder Jehovah redete, nicht den Vater, sondern den Sohn verstehen, d. h. Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, ganz aus dem Alten Testament ausstreichen wollen. — Endlich aber enthüllt uns die in Rede stehende Stelle die Vorstellungsform, in der sich Johannes den

realen, geist- und lebenvollen und doch nicht im strengen Sinne persönlichen Logos gedacht hat. Wir haben oben lediglich vergleichungsweise an den Maleach Jehovah des Alten Testamentes erinnert: nun zeigt es sich, daß derselbe dem Johannes in der That der Logos, oder daß ihm der Logos der alttestamentliche Bundesengel gewesen ist, denn ganz ebenso wie die Theophanie im Alten Testament so oft auf den von Gott unterschiedenen und doch wieder mit ihm identificirten Engel Jehovahs zurückgeführt wird, führt er sie im vorliegenden Falle auf den Logos zurück. Dasselbe hat schon Philo, hat schon das Buch der Weisheit vor ihm gethan: auch Philo nennt seinen Logos *ἀρχάγγελος* und behandelt ihn als die Einheit der *ἄγγελοι*, und das Buch der Weisheit bezeichnet 18, 15 den Engel Gottes, der die Erstgeburt der Aegypter schlägt, als „Gottes allmächtiges Wort, das vom Himmel herabfuhr als ein heftiger Kriegsmann, als ein scharfes Schwert u. s. w." Man wird vielleicht sagen, aber die Engel gerade seien doch von dem späteren Judenthum persönlich gedacht. Wir antworten: es ist zu unterscheiden zwischen dem Engel und den Engeln, zwischen der Form der Vorstellung und dem Kern derselben, zwischen der Phantasie des großen Haufens und der Idee der religiös-sinnenden und denkenden Geister. Daß die Engelvorstellung im Neuen Testament etwas Symbolisches an sich trägt, daß sie zwischen Persönlichkeit und Personification schwankt, ist nicht zu verkennen; schon das beweist, daß der strenge Begriff der Persönlichkeit zum Kern derselben nicht gehört. Wenn z. B. nach Apok. 5, 6 die sieben Thronengel Gottes (4, 5 vgl. mit 8, 2) außerdem, daß sie vor Gott stehen und in alle Lande ausgesandt sind, dem Lamme als dessen sieben Augen innewohnen, so wird doch kein Vernünftiger dem Apokalyptiker die absurde Vorstellung zutrauen, der Messias sei von sieben Persönlichkeiten, die zudem gleichzeitig auch anderswo seien, gleichsam besessen. Denkt aber die Apokalypse unter den sieben Thronengeln Gottes nicht Persönlichkeiten, sondern die siebenfache Kraft und Wirksamkeit des göttlichen Geistes, wie vielmehr wird man unserem Apostel eine speculative Fassung der Engelvorstellung zutrauen dürfen, zumal bei dem „Engel Jehovahs", bei dem das Alte Testament so stark andeutet, daß nicht ein Geschöpf, sondern die Selbstvermittelung Gottes mit ihm gemeint sei.

Mit alledem unterfangen wir uns nicht auszumessen, wie sich Begriff und Vorstellung, Gedanke und Anschauungsform im Geiste des Johannes verhalten habe. Gewiß hat er unseren modernen Begriff von Persönlichkeit nicht mit wissenschaftlichem Bewußtsein besessen und daher auch zwischen Persönlichkeit und Nichtpersönlichkeit nicht so bewußt wie wir unterschieden; aber daß er ein unmittelbares Bewußtsein, einen sicheren Geistestact gehabt hat, der ihn alles im strengen Sinn Persönliche von seinen Logosaussagen ausschließen und so uns eine richtige wissenschaftliche Rechenschaft von dem Gehalt seiner Logosidee ermöglichen ließ, das ist gewiß. In diesem Sinne

sagt Weizsäcker (Theol. Jahrbb. 1862 S. 699) in Betreff der johanneischen Logoslehre: „wir kommen vielleicht der johanneischen Anschauung am nächsten, wenn wir in unsrer Schulsprache sagen „der Logos ist ein Princip oder vielmehr das Princip schlechthin." Wenn er weiter hinzufügt „aber auch diesem Begriff hängt wiederum eine Ausschließlichkeit gegen den hypostatischen Character an, durch welche eine Beeinträchtigung des johanneischen entsteht", so ist das wohl bei der gewöhnlichen nominalistischen Fassung des Begriffs „Princip" zutreffend, aber unsres Erachtens mit nichten nothwendig; warum soll ein „Princip" nicht in der Weise der platonischen Ideen oder schelling'schen Potenzen auch realistisch, hypostatisch gedacht werden können? In diesem realistischen Sinne eignen wir uns den angeführten Weizsäckerschen Satz an und fassen unser Ergebniß in Betreff der johanneischen Logosidee dahin zusammen: der johanneische Logos ist ein reales Princip, nämlich das im Wesen Gottes begründete absolute Princip der göttlichen Selbstoffenbarung und somit das göttliche Princip der Welt, der Menschheit, der gottmenschlichen Person Jesu Christi (vgl. Ev. 1, 3. 4. 14).

Mit diesem Ergebniß, demselben welches uns schon oben die Erörterung von Apok. 19, 13 eintrug, haben wir bereits auch das Verhältniß des Logos zur geschichtlichen Person Jesu Christi. Der Logos ist nicht die Person Christi, nur noch ohne die Zuthat einer unpersönlichen Menschheit, sondern er ist das gottheitliche Princip dieser menschlichen Persönlichkeit. Wäre der Logos Persönlichkeit, so wäre er das Ich der Person Christi und so wäre allem widersprochen, was wir in Betreff der ächt menschlichen Natur dieses Ich festgestellt haben. Nun er nicht Persönlichkeit, sondern Princip ist, so fordert er im Gegentheil seine Verwirklichung in einer werdenden d. h. menschlichen und geschichtlichen Persönlichkeit und es fügt sich die Logoslehre mit allem, was wir in Betreff der ächt menschlichen Persönlichkeit Jesu gefunden haben, auf schönste zusammen. Aber nun leuchtet ein, daß die letztere Ansicht der Sache ein etwas anderes Verhältniß, eine etwas schärfere Unterscheidung zwischen dem Logos als solchem und der Person Christi bedingt als die erstere, und diese Unterscheidung als eine solche zu erweisen, die dem Johannes unerachtet seiner Neigung zum Zusammenschauen beider in der That nicht fremd ist, wird daher die letzte Aufgabe dieses Kapitels unsrer Untersuchung und die nochmalige Probe auf unsre Auffassung der johanneischen Logoslehre sein.

Die bedeutendste Aussage über das Verhältniß des Logos zur Person Christi ist unstreitig der 14. Vers des Prologs, in welchem aus der Präexistenz ins geschichtliche Leben der förmliche Uebergang gemacht wird: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο κ. τ. λ.* Ist es der herkömmlichen Auffassung jenes Verhältnisses gelungen dies Wort befriedigend zu erklären? Es pflegt durch die Auslegung des Johannesevangeliums an dieser Stelle ein Gefühl zu gehen, daß dem nicht so sei; am klarsten äußert sich dasselbe

bei de Wette, der den Ausdruck des Johannes als „undeutlich" bezeichnet und ein ἄνθρωπος ἐγένετο deutlicher finden würde. In der That heißt ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nicht „er ist Mensch geworden", denn obwohl σάρξ unter Umständen die menschliche Natur bezeichnen kann, so bedeutet es doch keineswegs die menschliche Persönlichkeit als solche; diese besteht vielmehr aus σάρξ und πνεῦμα und Johannes hätte hier gerade alle Ursache gehabt, das letztere nicht zu übergehen*). Denn wie die bald folgenden Worte καὶ ἐθεάσαμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ zeigen, will er ja hervorheben, wodurch es möglich geworden sei, die Herrlichkeit des Logos in ihrer Gnaden- und Wahrheitsfülle zu schauen; das ist aber nicht durch die sinnliche Natur Christi als solche geschehen, sondern sein inwendiger Mensch, sein πνεῦμα vielmehr ist der Spiegel der Herrlichkeit Gottes gewesen. Auch ist es vollkommen irreführend, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, bei dem σὰρξ ἐγένετο vorzugsweise an die menschliche Empfängniß und Geburt Christi denkt, als ob Johannes je in dem Jesus kinde die Herrlichkeit des Logos voller Gnade und Wahrheit angeschaut hätte, und nicht vielmehr in dem Manne, mächtig von Thaten und Worten, in dem sterbenden und auferstehenden Herrn. Kann demgemäß das σὰρξ ἐγένετο sich gar nicht blos auf Empfängniß und Geburt, sondern muß es sich auf die ganze irdische Lebensentfaltung Jesu beziehen, als in welcher der Logos immer völliger σάρξ ward, so leuchtet um so mehr ein, wie unzulässig es ist das σὰρξ ἐγένετο ohne Weiteres für ἄνθρωπος ἐγένετο zu nehmen. Σάρξ, d. h. das dem πνεῦμα entgegengesetzte, also nichtgöttliche, sinnliche und endliche, rein-creatürliche Dasein, bezeichnet vielmehr hier das Element, in welchem das Princip der göttlichen Selbstoffenbarung sich geschichtlich verwirklicht, und so heißt ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nichts anderes als: der ewige göttliche Selbstausdruck ward sinnlich-endliche Realität, ward creatürliche Existenz**). Dabei versteht es sich

*) Man hat daher mit der Uebersetzung „er nahm sinnliche Natur an" nachzuhelfen gesucht. Aber damit wird zwar dem Begriffe der σάρξ sein Recht gegeben, dagegen dem ἐγένετο eine ganz unmögliche Bedeutung untergelegt; wie kann ἐγένετο heißen „er nahm an"? Auch die Weiß'sche Umschreibung „der Logos ward Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung" (Joh. Lehrbegriff S. 253) hebt die Schwierigkeit nur zum Schein, denn die σάρξ ist zwar Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung, aber das Wort σάρξ heißt nicht „Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung", und überdies ist das folgende ἐθεασάμεθα, auf welches diese Umschreibung sich stützt, durchaus nicht von sinnlicher Wahrnehmung als solcher zu verstehen.

**) Daß der Logos als Princip und nicht als Persönlichkeit gedacht werden müsse, wird hier von neuem offenbar. Denn eine Persönlichkeit kann als fertiges Wesen ein anderes fertiges Wesen, wie die σάρξ ist, nur werden, indem sie sich in dasselbe verwandelt: aber welch unmöglicher Sinn wäre es, daß die zweite Person der Trinität sich in sinnliche Natur verwandelt haben sollte; sie hätte dann mindestens

von selbst, daß diese creatürliche Existenz eine Existenz in menschlicher Natur war, denn nur in dieser, als der gottebenbildlichen, vermochte das göttliche Offenbarungsprincip sich wahrhaft auszuwirken; aber dieser selbstverständliche Gedanke ist nicht etwa aus der Wortbedeutung von σάρξ herauszupressen, sondern würde, wenn er hätte ausgedrückt werden wollen, etwa durch den Zusatz „in dem Menschen Jesus von Nazareth" zum Ausdruck gekommen sein. Aus dem allen aber ergibt sich, daß der Logos zu der Person Christi in einem etwas anderen Verhältniß gedacht ist, als die herkömmliche Ansicht und Auslegung annimmt, daß Johannes, wenn er sich über dasselbe dialectisch genau ausdrücken sollte, nicht sagen würde: „der Logos ist Christus und Christus ist der Logos", sondern „Christus ist der absolute Träger des Logos" oder „der Logos ist in absoluter Weise in Christo".

Und in der That sagt er das auch, und zwar sogleich in den nächstfolgenden Worten. *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* — das heißt ja nicht „der Logos wohnte mitten unter uns in Nazareth, in Kapernaum", sondern „er hatte mitten unter uns eine *σκηνή*, eine Stiftshütte, ein heiliges Zelt, in dem er wohnte wie Gott im Allerheiligsten des Alten Testaments, in dem er wahr machte, was im alten Bunde nur symbolisch dargestellt und als einst zu verwirklichendes verheißen war, das Wohnen Gottes in seinem Volke. Was hat denn nun Johannes als die *σκηνή* des Logos gedacht? Etwa nur die Leiblichkeit Jesu? Dann müßten wir auch das folgende *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* lediglich auf das Schauen mit Leibesaugen beziehen; aber die „Fülle der Gnade und Wahrheit", in welcher nach den Schlußworten des Verses die *δόξα* bestand, wird nicht mit leiblichen Augen erblickt, und überhaupt liegt auf der Hand, daß der Apostel von einem Schauen reden will, das nicht ebensogut jedem Pharisäer und Sadducäer zu Theil ward, von einem (allerdings durch sinnliche Wahrnehmung vermittelten) geistigen Schauen. So kann er auch nicht blos die Leiblichkeit, sondern er muß die ganze menschlich-geschichtliche Persönlichkeit Jesu als Trägerin der göttlichen *δόξα*, als die *σκηνή*, in welcher der Logos unter uns Wohnung gemacht habe, gedacht haben, ganz ebenso wie Paulus, wenn er schreibt „in ihm (d. h. in Christo, nicht blos in Christi Leibe —) gefiel es Gott, seine ganze Fülle wohnen zu lassen." Ist aber dem Johannes die menschlich-geschichtliche Persönlichkeit Jesu als solche die *σκηνή* gewesen und der Logos der Bewohner derselben, die das heilige Zelt erfüllende Schechinah oder *δόξα θεοῦ*, so erhellt, wie wohl er jene

aufgehört sie selbst zu sein. Dagegen im Begriff eines Princips liegt es, daß es etwas werden kann ohne sich selbst aufzugeben, daß es durchs Werden vielmehr sich selber verwirklicht. Es muß sich aber verwirklichen in einem von ihm verschiedenen Element, also hier in der σάρξ.

Persönlichkeit als solche von dem Logos als ihrem innewohnenden göttlichen Princip unterschieden haben muß.

Noch andere Spuren dieser Unterscheidung lassen sich finden. Vielleicht erklärt sich aus ihr jenes schwierige *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*, mit welchem Ep. 1, 2 nach *ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν* auffallenderweise fortfährt. Oder warum hätte der Apostel hier statt des viel einfacheren *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* (oder des attractiven *τὸν λόγον τῆς ζωῆς*) das incorrecte *περί* gesetzt, wenn er den *λόγος τῆς ζωῆς* nicht als den nur mittelbaren Gegenstand der Wahrnehmung hätte unterscheiden wollen von der Person Jesu als dem unmittelbaren und die Wahrnehmung des Logos vermittelnden? — Es darf ferner daran erinnert werden, daß Johannes, wie wir oben nachgewiesen, dem Logos den persönlichen Namen *υἱός* vorenthält, um ihn allein auf den geschichtlichen Christus anzuwenden: würde er das gethan haben, wenn er den Logos nicht als das an sich noch nicht persönliche Wesen von der Persönlichkeit des geschichtlichen Gottessohns unterschiede? — Wir wollen endlich darauf aufmerksam machen, wie nur kraft dieser Unterscheidung ein sonst unlösbarer Widerspruch zwischen dem Prolog und den eignen Reden Jesu im Evangelium sich löst. Der Prolog nennt bekanntlich die Menschen die *ἴδιοι* des Logos, weil dieser sie geschaffen hat und von Natur schon ihr Licht ist (Ev. 1, 11; vgl. v. 4 u. 9); Christus dagegen in seinen von Johannes selber mitgetheilten Aussprüchen weiß von einem ursprünglichen Eigenthumsrechte, das er an die Menschen hätte, nichts, sondern nur wen der Vater ihm gibt, der wird sein, und so sagt er noch im hohenpriesterlichen Gebete von seinen Jüngern *σοὶ ἦσαν καὶ ἐμοὶ αὐτοὺς δέδωκας* (17, 6 u. 12). Nun ist es vollkommen wahr, daß jeder Mensch seiner Idee nach, und der göttlich gerichtete Mensch auch reell des Logos Eigenthum ist; aber es ist das nichts anderes, als was Jesus meint, wenn er die Jünger als Eigenthum seines V a t e r s bezeichnet. Es ist ebenso vollkommen wahr, daß die Jünger nicht ein ursprüngliches Eigenthum Jesu waren, sondern ihm erst durch den Vater zugeführt wurden, der ihnen offenbaren mußte, wer der Sohn sei (Mth. 16, 17). Aber es ist beides für sich und zusammen nur dann wahr, wenn der Logos keine vom Vater verschiedene und mit dem Sohne identische Persönlichkeit ist. Wäre bei Johannes Christus der Logos und der Logos Christus, hätte nach ihm der Logos und Christus dasselbe persönliche Bewußtsein, so durfte entweder Johannes nicht schreiben wie er im Prolog geschrieben, oder Christus nicht sprechen, wie er im Evangelium gesprochen hat.

Aber bedarf es überhaupt solcher Einzelbeweise, um darzuthun, daß dem Johannes die Einheit des Logos mit dem geschichtlichen Christus nicht eine unbedingte und persönliche Identität gewesen sein kann? Ist es denn

überhaupt denkbar, daß der Logos in einem solchen Sinne in Christo σάρξ geworden, daß er nun außerhalb dieser σάρξ aufgehört hätte zu existiren, daß er, in die Schranken einer menschlich-geschichtlichen Existenz eingeschlossen, drei und dreißig Jahre lang nicht mehr πρὸς τὸν θεόν gewesen wäre? Es hieße das nichts anderes als: nach Johannes habe Gott drei und dreißig Jahre hindurch, von der Geburt bis zur Himmelfahrt Christi, aufgehört eine Selbstoffenbarung vom Himmel herab zu haben, aufgehört vom Himmel herab im Schöpfungsgebiete zu walten, das Innere jedes zur Welt kommenden Menschen zu erleuchten, seine natürliche Offenbarung in die weltbeherrschende Finsterniß scheinen zu lassen, und statt dessen habe während dieser Zeit Jesus von Nazareth alle diese laut des Prologs dem Logos zukommenden Werke verrichtet, habe neben seinem erscheinenden Wirken im jüdischen Volke insgeheim die Sterne am Himmel regiert, die Herzen und Gewissen der Heiden erleuchtet, allwissend und allgegenwärtig das ganze Verhältniß Gottes zur Welt vermittelt. Ein solcher Gedanke wäre, abgesehen davon, daß er sich durch seine objective Unmöglichkeit richtet, auch psychologisch unmöglich bei einem Manne, dessen ganze Weltanschauung durch den Eindruck des realen menschlich-geschichtlichen Lebens Jesu bedingt worden; denn daß eine derartige Ansicht von der Person Christi dies menschlich-geschichtliche Leben durch und durch doketisiren würde und daß ein Mann, der von speculativen, aprioristischen Ideen aus die geschichtliche Wirklichkeit des Lebens Jesu zum Schein herabdrückte, kein Apostel sein könnte, sondern nur ein Pseudojohannes aus gnostischen Kreisen des zweiten Jahrhunderts, das liegt auf der Hand. Glücklicherweise verwahrt Johannes selbst sich gegen diese zur Baur'schen und Strauß'schen Behandlung seiner Schriften führende Consequenz der orthodoxen Auffassung, nicht nur, indem er sich in seinem Briefe aufs nachdrücklichste dem Doketismus widersetzt, nicht nur, indem er in seinem Evangelium durch eine Fülle ächt menschlicher Züge und durch die völlige Ausschließung der Logoslehre aus den Reden Jesu sich als einen wirklichen, treuen Geschichtschreiber ausweist, sondern auch indem er die Ansicht von einem Aufgehn des Logos in die geschichtliche Person Christi aus Jesu eignem Munde widerlegt. Wie vielfach fallen doch jene schon oben erwähnten Offenbarungen des Vaters, von welchen der johanneische Christus redet, gerade in das Erdenleben desselben, ohne doch durch ihn, den Sohn, vermittelt zu werden! Der Vater „macht lebendig", „zieht zum Sohne", gibt dem Sohne Zeugniß, hat mit dem sechsten Schöpfungstag nicht aufgehört zu schaffen, sondern „wirket bis hieher" und zwar so, daß der Sohn daran das Vorbild seines Wirkens hat, also nicht selbst das Organ dabei sein kann: lauter Thätigkeiten, die, während Christus sie in seiner practisch-religiösen Ausdrucksweise einfach dem „Vater" zuschreibt, nach der speculativen Terminologie des Prologs vielmehr dem Logos zuzuschreiben wären, so gewiß derselbe als das Organ aller

Beziehungen Gottes zur Welt und zur Menschenseele beschrieben wird. So liegt es ja unwidersprechlich vor Augen, daß Johannes den Logos nicht so in Christus aufgehend gedacht hat, daß er nicht zugleich auch über ihm — *πρὸς τὸν πατέρα* — bliebe, daß er ihn mit einem Worte in einer Doppelexistenz, zugleich in carne und extra carnem, gedacht hat. Diese Doppelexistenz thut der Absolutheit der Logoseinwohnung in Christo keinen Eintrag, denn wie der Logos schon von der Schöpfung her irgendwie in allen Dingen und Herzen sein konnte, ohne daß darum von seiner in Gott ruhenden Fülle, die in Christo wohnen sollte, etwas abgethan ward, so kann er nun auch nach seiner ganzen Fülle in Christo wohnen und darum doch nicht minder reich und völlig in Gott sein; — wohl aber schließt auch sie wieder die Persönlichkeit des Logos aus, denn eine Persönlichkeit kann allerdings nicht in doppelter Weise, in himmlisch-absoluter und irdisch-beschränkter, zugleich existiren. — Wird nun etwa gegen diese Doppelexistenz des Logos in Christo und über Christo eingewandt werden, daß alsdann Christus sich nicht unmittelbar mit dem Vater, sondern vielmehr mit dem über ihm seienden Logos in Verkehr wissen und bekennen müßte? Das wäre nur wieder dasselbe Mißverständniß, das aus Sätzen, wie „daß der Vater zum Sohne ziehe" u. s. w. auf Gottesoffenbarungen schloß, welche nicht durch den Logos vermittelt seien, — ein allerdings unvermeidliches Mißverständniß, wenn man den Logos als eine vom Vater verschiedne Person denkt. Mit demselben Sprachgebrauch, mit welchem Jesus die Gottesoffenbarungen rings um ihn her, die der Prolog dem Logos zuschreibt, nicht auf den Logos, sondern auf den Vater zurückführt, schreibt er auch die Offenbarungen, die ihm selber zu Theil werden, nicht dem Logos, sondern dem Vater zu, denn der Logos ist ja nichts andres, als der sich offenbarende Vater. Einem Johannes mag es geziemen, in speculativer Betrachtung den in sich selbst verborgnen und den nach Außen sich offenbarenden Gott zu unterscheiden und das paulinische „Gott war in Christo" in ein *ὁ λόγος ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* zu übersetzen; — Christus selbst, der nicht über Gott speculirt, sondern aus der Unmittelbarkeit seines Bewußtseins — des Bewußtseins der Einheit mit ihm — heraus redet, kann denselben Gedanken, dieselbe Thatsache nur ausdrücken durch ein *ὁ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων* (Ev. 14, 10). Oder welch ein Unterschied wäre denn auszufinden zwischen der von Johannes behaupteten Einwohnung des Logos in Christo und der von ihm selbst behaupteten Einwohnung des Vaters in ihm? —

Bedarf es noch einer Ausführung, wie wenig nun das so gefaßte Verhältniß des Logos und des geschichtlichen Christus die wahre und volle Menschheit des letzteren gefährdet? Der Logos ist das ewige, göttliche Princip der Person Christi; aber er ist in gewissem Sinne das Princip jeder menschlichen Persönlichkeit, das Personbildende in uns allen: jeder Mensch ist nur Mensch vermöge des Logoslichtes *ὃ φωτίζει πάντα*

ἄνθρωπον, wie Johannes sagt, (Ev. 1, 4 u. 9), vermöge der gottebenbildlichen, vernünftig-sittlichen Anlage, die das Wesen der menschlichen Persönlichkeit ausmacht, so daß die Thatsache der Einwohnung des Logos Jesum den idealen Schranken des menschlichen Wesens gar nicht enthebt. Der Unterschied zwischen ihm und jedem anderen Menschen besteht auch nach Johannes nur darin, daß einmal in ihm nicht wie in jedem andern τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει (1, 5), daß er sündlos ist bis in die Wurzel seines persönlichen Daseins hinein, und dann, daß in ihm der Logos nicht wie in jedem anderen nur als vereinzelter, individuell gebrochener Strahl ist, sondern nach seiner ganzen Fülle, so daß in ihm, in ihm allein, die Selbstoffenbarung Gottes als solche, das ewige Ebenbild selbst σὰρξ ἐγένετο, creatürliche Existenz geworden ist. So ist es auch ein Irrthum, daß die Logoslehre die menschliche Entwickelung Christi ausschließe. Wie schon oben erinnert, — das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist durchaus nicht in dem Augenblick, da ihn Maria zur Welt bringt, vollendet, sondern der Logos ist am Anfang seines Lebens in ihm eben nur als Princip einer nun erst beginnenden Entwicklung, als Anlage absoluter Gottebenbildlichkeit vorhanden, und diese Entwicklung vollzieht sich dann, kraft der im Wesen der menschlichen Persönlichkeit liegenden sittlichen Freiheit, durch den Gehorsam des Lebens und Sterbens. Und wie sich keine Entwickelung, sie gehe noch so normal aus ursprünglicher Anlage hervor, ohne fortwährendes Aufnehmen von Solchem vollzieht, das dieser Anlage gemäß und daher sie zu nähren im Stande ist, so ist auch das kein Widerspruch gegen die ursprüngliche Herleitung der Person Christi aus dem Logos, wenn im Laufe seiner Lebensgeschichte von einem Aufnehmen göttlicher Lebenskräfte, wenn namentlich am entscheidenden Wendepunkt derselben von einer Salbung mit heiligem Geiste die Rede ist. So schließt sich nach unserem Verständniß die johanneische Logos-Christologie in vollkommenem Einklang zusammen mit allem, was uns die vorhergegangene Erfragung des Neuen Testamentes ergeben hat, während die traditionelle Auslegung derselben in unlösbare Widersprüche zwischen Petrus und Johannes, ja zwischen Jesus und Johannes hineintreibt. Und auch abgesehen von diesen Widersprüchen, was gewinnt das Dogma durch den traditionellen Mißverstand der johanneischen Lehre? Die traditionelle Auffassung der Logoslehre richtet die Gottheit Christi auf Kosten seiner vollen und wahren Menschheit auf, denn ist die Persönlichkeit Christi von Ewigkeit vorhanden und göttlich fertig gewesen, so hat sie nur eine unpersönliche Menschheit äußerlich annehmen können, annehmen wie ein Kleid, ja wie eine Verkleidung, und alles menschliche Wachsen und Werden, Kämpfen und Siegen Jesu, sein ganzes urbildlich-brüderliches Verhältniß zu uns sinkt zum bloßen Schein, zu etwas seiner wahren Persönlichkeit Aeußerlichem und Fremdem herab. Die wirkliche johanneische Logoslehre dagegen stellt gleichfalls die Gottheit Christi klar

und fest hin, indem sie die Möglichkeit und Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes entwickelt, aber sie macht zugleich mit dieser Menschwerdung vollen Ernst und läßt den Logos nicht blos mit der menschlichen Natur sich verbinden, sondern wirklich eine menschliche Persönlichkeit werden, eine Persönlichkeit, die dann nicht blos vermöge der einen von ihren „zwei Naturen", sondern voll und ganz das verwirklichte Ebenbild Gottes, der Eingeborne vom Vater ist. —

VII. Die Christologie des Hebräerbriefs.

Der johanneischen Lehre von der Person Christi steht im Neuen Testament kein christologischer Standpunkt näher, als der des Hebräerbriefs; mit Recht hat man den Eingang desselben in den kirchlichen Perikopen mit dem Prolog des Johannes zusammengestellt. Daß nicht Paulus der Verfasser dieser merkwürdigen Schrift ist, die mit der bewußtesten und freiesten Unterscheidung alt= und neutestamentlichen Wesens eine so ächt judaistische Beweisführung verbindet, daß sie es wagen kann sich mit paulinisirenden Gedanken an die Urgemeinde zu wenden, — das darf heutzutage als ausgemacht gelten. Aber nicht weniger gewiß ist, daß dieselbe dem apostolischen Zeitalter angehört als eines der glänzendsten Zeugnisse des Reichthums urchristlicher Entwicklung; sie setzt überall die Verhältnisse der apostolischen Kirche, sie setzt vor allem den noch währenden Bestand des mit der Zerstörung Jerusalems untergegangenen jüdischen Tempelcultus voraus. Wer nun auch der Apostelgenosse gewesen sein möge, der so zu schreiben vermochte, Barnabas oder Silas oder der Alexandriner Apollos, immer wird er beweisen, wie ungeschichtlich diejenigen verfahren, welche meinen den Verfasser der johanneischen Schriften um seiner Logoslehre willen ins zweite Jahrhundert hinabrücken zu müssen. Denn wenn auch im Hebräerbrief der Ausdruck „Logos" mit anderen Bezeichnungen vertauscht ist, so ist doch die Logoslehre in ihm nicht weniger vorhanden als bei Johannes, ja sie ist, wie wir sehen werden, durchgreifender, kühner als dort auf die Person Christi angewandt. Nicht als läge hier, was man dem Johannes vorgeworfen hat, eine von dem frischen und reinen Eindruck der Person Christi, wie er alle Urkunden apostolischer Zeit kennzeichnen muß, losgelöste Speculation vor; vielmehr zeichnet andererseits unsern Brief eine Betonung der Menschheit Christi aus, wie sie nachdrücklicher nirgends im Neuen Testamente vernommen wird. Das widerspruchslose Verhältniß dieser beiden Seiten zu erkennen, das ist die Hauptaufgabe, die hier unsrer Untersuchung gestellt ist.

Der Brief geht aus vom „Reden Gottes durch seinen Sohn" (1, 1), also von der geschichtlichen Wirksamkeit Christi, und zeigt sich überall mit dem Leben Jesu wohlbekannt. Als etwas Allbekanntes erwähnt er die

Abstammung Jesu aus Juda, dem Stamm des davidischen Hauses (7, 14). Wiederholt gedenkt er seines Lehramts (1, 1 u. 2, 1), noch häufiger seines Leidens und Sterbens; auch Einzelheiten der Leidensgeschichte, wie den Gebetskampf in Gethsemane (5, 7) oder die Oertlichkeit der Kreuzigung (13, 12) führt er gelegentlich an. Der Gedankengang bringt es mit sich, daß die Himmelfahrt als hohenpriesterlicher Eingang ins wahre Allerheiligste (6, 20; 9, 12 u. 24) weit mehr als die Auferstehung hervortritt; doch ist beiläufig (13, 20) auch diese bezeugt. Achtmal kommt der einfache historische Jesusname vor, ebenso oft der theokratische Würdename *Χριστός*, seltner der zusammengesetzte „Jesus Christus" oder der sonst so häufige „Herr"; der am meisten characteristische aber ist wie bei Johannes „der Sohn Gottes" oder noch lieber einfach „der Sohn". — Was ist nun dem Verfasser dieser „*Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*" (4, 14)? Jedenfalls in seinem geschichtlichen Leben wahrer und völliger Mensch. Mit den Worten des achten Psalms, die im Grundtext ganz allgemeinen Sinnes sind, wird er 2, 6 „der Mensch" und „des Menschen Sohn" genannt. Die Menschen sind seine „Brüder" und er ist ihnen „gleich geworden in allen Stücken" (2, 17). Wie die Kinder Gottes allesammt Fleisch und Blut mit einander gemein haben, die sinnlich-sterbliche, versuchungs- und leidensfähige Menschennatur, so ist auch er „gleichermaßen" derselben theilhaftig geworden (2, 11—14)*). Daher ist er auch versuchbar gewesen und wirklich versucht worden „in allen Stücken gleich uns" (4, 15), nur „ohne Sünde", d. h. ohne daß bei ihm die Versuchung aus vorhandener Sünde entsprang oder zur Begehung von Sünde gedieh; — die auch für ihn vorhandene Möglichkeit der Sünde dagegen geht aus dem Begriff des „Versuchtwerdens gleich uns" unleugbar hervor. So war sein einziger Unterschied von der übrigen Menschheit seine Sündlosigkeit, und dieser Unterschied war vonnöthen, wenn er der Menschheit werden sollte, wozu er bestimmt war, ihr Hoherpriester vor Gott, — „einen solchen Hohenpriester mußten wir haben, der da wäre heilig, unschuldig, unbefleckt und von den Sündern abgesondert" (7, 26), denn nur ein solcher vermochte sich selbst für uns darzubringen als fehlloses Opfer (9, 14). Allerdings ist diese Sündlosigkeit nicht blos als negative Unschuld, sondern zugleich als positive sittliche Vollkommenheit zu denken; Frömmigkeit, Treue, Geduld, Barmherzigkeit, jede Tugend gegen Gott und Menschen findet sich in Jesu vereinigt (vgl. 3, 2; 4, 15; 5, 7; 7, 26; 12, 3 u. s. w.), aber nicht als müheloser, naturnothwendiger Ausfluß einer „göttlichen Natur", sondern

*) Daß *παραπλησίως* hier nichts anderes als „gleichermaaßen" heißt, darüber vgl. Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs I. S. 314, auf welche treffliche Arbeit ich mir hier und weiterhin, wo keine eigne Begründung meiner Ansicht nothwendig ist, einfach zu verweisen erlaube.

ächt menschlich erlernt und errungen. In den Erfahrungen seines Lebens ist er „barmherzig geworden" (2, 17) und hat, „obwohl Gottes Sohn", in der Schule der Leiden „Gehorsam gelernt" (5, 8), — nicht als hätte ihm beides jemals gefehlt, aber erst durch Lebens- und Leidenserfahrung ist er in beidem, ist er überhaupt in allem sittlich Guten „zur Vollendung gelangt" (5, 9)*). — Aus dem allen ergibt sich bereits, daß auch seine Stellung zu Gott nur eine ganz menschliche sein konnte, aber es wird das auch ausdrücklich und nachdrücklich bezeugt. Er hat zu Gott gebetet, ja er hat zu ihm geschrieen, gefleht und geweint (5, 7). Er hat auf ihn zu vertrauen gehabt, wie alle Menschen auf ihn zu vertrauen haben (2, 13a).**) Auch er hatte an einen künftigen Lohn, an eine *προκειμένη χαρά* zu glauben und durch keine andere Kraft, als die ächt menschliche des Glaubens, hat er in den Versuchungen seines Lebens obgesiegt, — „im Hinblick auf die ihm in Aussicht stehende Freude hat er der Schmach nicht geachtet, sondern das Kreuz erduldet und den Sitz zur Rechten Gottes errungen" (12, 2); darum ist auch unter allen Glaubensvorbildern der heiligen Geschichte er das größte, „der Anfänger und Vollender unseres Glaubens"***). — Ist es möglich, die völlige, nur eben sündlose und urbildliche Menschheit Christi stärker zu behaupten, als in diesen Sätzen geschieht? Daß in der geschichtlichen Person Christi neben diesem durch und durch menschlichen Wesen noch eine besondere „göttliche Natur" bestünde, davon lesen wir kein Wort; auch würden die unveräußerlichen Eigenschaften einer solchen eben die Characterzüge aufheben, auf welche der Verfasser alles Gewicht legt. Oder kann mit diesem „Versuchtwerden in allen Stücken" eine metaphysische Heiligkeit, mit dieser sittlichen Entwicklung des „Barmherzigwerdens" und „Gehorsamlernens" eine von Anbeginn fertige göttliche Vollkommenheit, mit diesem Glaubenskampf und Glaubenssieg ein Bewußtsein, eine Erinnerung ewiger persönlicher Gottheit in derselben Person und Lebensgeschichte zusammenbestehen?

Mit dieser so stark betonten Menschheit des geschichtlichen Christus gilt es nun aber eine Reihe wahrhaft übermenschlicher Prädicate zu reimen. Vorab den Sohnesnamen selbst, der insofern etwas Uebermenschliches hat, als er nicht blos dem geschichtlichen Christus gegeben (1, 1), sondern sofort auch (1, 2) auf ein vorgeschichtliches Sein desselben mitbezogen wird.

*) Daß die Idee der *τελείωσις* sich auf die sittliche Vollendung zwar nicht beschränkt, aber dieselbe wesentlich einschließt, geht besonders klar aus 7, 28 hervor, wo der *υἱὸς τετελειωμένος* den *ἀνθρώποις ἔχουσιν ἀσθένειαν* entgegengesetzt wird. Vgl. Riehm S. 344.

**) Gerade das Allgemein-menschliche des Gottvertrauens ist der Sinn und Nerv dieses Citats. Vgl. Riehm S. 327.

***) Daß dieser Ausdruck in der That den vollendeten Glaubenshelden bezeichnet, darüber vgl. Riehm S. 326.

Es kehrt hier die bereits bei Johannes verhandelte Frage wieder: bezeichnet der Sohnesname von Haus aus den Messias als solchen, so daß er also dem geschichtlichen Christus eigentlich angehört und nur in abgeleiteter Weise auf die Präexistenz ausgedehnt ist, oder bezeichnet er in erster Linie die zweite Person der Trinität, und ist erst von der Präexistenz aus auf die geschichtliche Person übertragen. Für letzteres könnte man sich vor allem darauf berufen, daß 1, 8 (ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος) der Sohn geradezu als Gott bezeichnet sei. Allein auf diese Benennung ist hier darum kein Gewicht zu legen, weil sie sich in einem alttestamentlichen Citate findet, das nicht um ihretwillen, sondern wegen der Idee des ewigen Königthums gewählt ist; auch wäre sie, selbst wenn unser Verfasser auf sie reflectirt hätte, nach dem Zusammenhang (v. 4 ff.) und gegenüber dem sonstigen entschiednen Monotheismus des Briefes doch nur nach Analogie der Stelle Ps. 82, 6 (Joh. 10, 34) zu beurtheilen, in welcher Könige um ihrer gottverliehenen Majestät willen „Götter" genannt werden, würde also höchstens die gewordene Gottgleichheit des zum ewigen Königthum Erhöhten, nicht aber die ontologische des von Ewigkeit Gezeugten besagen*). Ebenso wenig beweist die dem „Sohne" beigelegte Präexistenz an und für sich gegen den messianischen und für den trinitarischen Sinn des Sohnesnamens; auch dem „Messias" als solchem kann Präexistenz zugeschrieben werden, wie das von keiner Trinität wissende Buch Henoch und im Neuen Testamente selbst die Stellen 1 Kor. 10, 4 u. 9 bezeugen. Man hat in der Stelle 7, 28 (ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν, ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον) eine Entgegensetzung der Begriffe ἄνθρωποι und υἱός gefunden, die den gottheitlichen Sinn des letzteren Namens beweise; aber mit Unrecht. In einen Gegensatz zur Menschlichkeit kann der Sohnesname da am allerwenigsten gesetzt sein, wo von der erreichten sittlichen Vollendung (τετελειωμένον) des Sohnes die Rede ist; ist überhaupt mit dem ἀνθρώπους ein Gegensatz zu υἱόν beabsichtigt, so kann er nur in dem auch sonst wohl (vgl. 1 Cor. 3, 4 nach ächter Lesart) dem Worte anhaftenden Nebenbegriff der sündigen Schwäche liegen, der dann dem εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον gegenüber um des zu machenden Gegensatzes willen in dem ἔχοντας ἀσθένειαν noch eigens zum Ausdruck gebracht wird. — Diesen lediglich scheinbaren Gründen gegenüber spricht doch für den nichttrinitarischen, sondern messianischen Sinn des Sohnesnamens schon der geschichtliche Ursprung desselben, der bei einer so sehr im Alten Testament gewurzelten Schrift stark ins Gewicht fällt, sodann die im

*) Nicht anders würde sichs mit der Stelle 1, 9 verhalten, falls das dortige ὁ θεός im Widerspruch mit den LXX als Vocativ gedacht und so als Anrede an den Sohn Gottes zu nehmen sein sollte.

ganzen Briefe unverkennbar hervortretende Synonymität der Begriffe *υἱός* und *Χριστός* (vgl. 1, 1; 3, 5—6; 5, 5 u. s. w.) und die ausdrückliche Ableitung des Namens aus den alttestamentlichen Stellen, in welchen der theokratische König denselben empfängt und aus denen die ganze Bezeichnung des Messias als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* notorisch entstanden ist (1, 5 u. 5, 5; vgl. Ps. 2, 7 u. 2 Sam. 7, 14). Es kommt hinzu, daß der Sohnesname in unserm Briefe mit Ausnahme eines einzigen alttestamentlichen Citats (1, 5) niemals dem Vaternamen, sondern überall dem Namen „Gottes" gegenübergestellt ist, daß der dem Sohne gegebene Beiname *πρωτότοκος* (1, 6), so sehr er die Einzigkeit desselben hervorhebt, doch auf den Begriff einer Mehrheit von *υἱοὶ θεοῦ* führt, und daß der Name *υἱοὶ θεοῦ* in der That auf die Gläubigen angewandt, also dem Einen Sohne wohl eine ausgezeichnete, einzige Stellung inmitten der Menschheit, nicht aber ein alle Vergleichung ausschließendes Verhältniß zu Gott, das ganz abgesehen von der Menschheit bestünde, zugedacht ist. Endlich ist zu beachten, daß der Name *υἱός* nirgends in unserem Briefe dem Präexistenten geradezu gegeben ist, vielmehr in unmittelbarer Weise überall nur auf den geschichtlichen und erhöhten Christus angewandt und nur beiläufig — gleichsam, indem der Schriftsteller nicht nöthig findet das Subject zu verändern — auf die Präexistenz mitbezogen wird.

Vielleicht ist sogar die Anwendung des Sohnesnamens auf die Präexistenz in dem Briefe selbst als eine blos proleptische bezeichnet und erst der geschichtliche Christus zum wirklichen Träger desselben förmlich erklärt. Wenn nämlich nach 1, 4 der Sohn seines Namens erst „theilhaftig geworden ist" (*κεκληρονόμηκεν*), wenn nach 1, 5 das Sohnesverhältniß in der alttestamentlichen Zeit noch etwas Künftiges war (*ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν*), wenn es endlich nach 1, 5 und 5, 5 ein „Heute" gibt, an dem der Sohn erst „Sohn" geworden ist (*υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*), so sehen wir wenigstens nicht ab, welch' einfachere Folgerung aus diesen Sätzen gezogen werden könnte. Nur dem unwillkürlichen Einfluß unsrer dogmatischen Gewöhnung wissen wir's zuzuschreiben, daß auch sonst unbefangene Ausleger diese Folgerung durch unhaltbare Ausflüchte vermeiden. Wenn noch immer die alte Deutung des *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* auf die „ewige Zeugung" vertheidigt wird, so bedarf es keines Beweises, daß *σήμερον* nicht „ewig" heißt und daß eine etwaige mystische Auslegung des „Heute" auf die zeitlose Gegenwart der Ewigkeit vom Schriftsteller ausgesprochen sein müßte. Ebenso haltlos ist es, das *κεκληρονόμηκεν* 1, 4 von Ewigkeit her zu datiren und so den sich selbst widersprechenden Begriff eines anfangslosen Empfangens herauszupressen; ein angeborner Besitz, ein ursprüngliches Eigenthum kann ja nimmerher *κληρονομία* heißen, oder würde etwa ein vernünftiger Schriftsteller vom h. Geiste sagen, er habe den Namen „heiliger

Geist" erlangt oder erhalten? Verständiger ist die Aushülfe, die Riehm wählt: das ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε sei nur um des υἱός μου εἶ σύ mitcitirt, ohne daß der Verfasser sich etwas Bestimmtes dabei gedacht habe, das κεκληρονόμηκεν aber und die Futura in v. 5 seien vom Standpunkt des Alten Testamentes aus gesagt, in dem der Messias eben in Ps. 2, 7 jenen Namen erhalten habe und andererseits doch wieder als der erst Künftige betrachtet werde. Indeß eine natürliche Auslegung ist es doch nicht, das κεκληρονόμηκεν auf eine blos literarische Namengebung zu deuten, und ist einmal bei diesem Ausdruck an ein wirkliches geschichtliches Factum zu denken, so wird es doch auch äußerst unwahrscheinlich, daß der Verfasser bei dem zweimal mitcitirten ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε nicht an eben dies Factum, sondern — an nichts gedacht haben sollte. Da nun überdies die Stelle 1, 4 auf alle Fälle von einem Werden des Sohnes spricht (γενόμενος), nämlich von einem über die Engel Erhabenwerden, so ist es doch pure Willkür, aus den unmittelbar folgenden Worten das deutlich darin ausgesprochene Sohn-werden wegdeuten zu wollen, das überdies unleugbar im ursprünglichen Sinn der angeführten Citate liegt. Es kommt nur darauf an, ein σήμερον zu finden, an das unser Verfasser in ähnlicher Weise wie der Dichter des zweiten Psalms gedacht haben könnte. De Wette denkt an den Tag der Auferstehung, von dem auch Paulus (Röm. 1, 4) die Erklärung Christi zum „Sohne Gottes" datirt; allein unser Brief macht nicht die Auferstehung, sondern die Himmelfahrt zum Ausgangspunkt des Sitzens zur Rechten Gottes; auch nennt er Jesum nicht nur wiederholt vor der Auferstehung bereits υἱός (1, 1; 3, 6; 5, 8), sondern er läßt auch die Ertheilung des Sohnesnamens der Uebertragung des Hohenpriesteramtes vorangehn (5,5), das doch nicht erst als Consequenz der Auferstehung betrachtet werden kann. Aber warum soll mit dem σήμερον nicht der Tag der Jordanstaufe, der Salbung zum Messias gemeint sein? Ist es doch die gemeinsame Anschauung des ganzen christlichen Alterthums, daß hier die Erfüllung von Ps. 2, 7 an Jesu geschehen sei; ist doch nach den Evangelien bei dieser Gelegenheit das υἱός μου εἶ σύ wirklich von Gott zu ihm gesprochen worden, — nach dem Hebräerevangelium sogar unter Hinzufügung des ἐγώ σήμερον γεγέννηκά σε; namentlich judenchristlichen Lesern lag es so nahe gerade hieran zu denken, daß unser Verfasser eine andere Auffassung kaum von ihnen erwarten konnte. Auf die hier in der That erfolgte göttliche Berufung zum Messias (d. h. ja zum υἱὸς τοῦ θεοῦ) würde dann 1, 4 das Königthum Christi (sein κρείττονα γενέσθαι τῶν ἀγγέλων) und 5, 5 sein Hohenpriesterthum treffend zurückgeführt, nicht als etwas Gleichzeitiges, wohl aber als eine nothwendige Consequenz. Die Uebertragung des Sohnesnamens auf die Präexistenz aber wäre eine bewußte Prolepsis ganz derselben Art, wie wenn 11, 26; 1 Kor. 10, 4 u. 9 von einer Präexistenz des „Χριστός"

geredet wird, der in der alttestamentlichen Zeit jedenfalls noch nicht der *χριστός*, der in der Jordanstaufe mit dem h. Geist Gesalbte war. Diese Prolepsis würde aber auch dann, wenn unsre Deutung des *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* unannehmbar gefunden würde, schon aus den oben für den messianischen Sinn des Sohnesnamens angeführten Gründen anzunehmen sein. Mit dem Messias selbst hat die Präexistenzidee des Verfassers auch den alttestamentlichen Messiasnamen *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* aus der geschichtlichen Existenz, die seine eigentliche Heimath bildet, in die vorgeschichtliche hinaufgerückt; das ist immerhin weit etwas andres, als wenn er mit der späteren Kirchenlehre eine gottheitliche Person und einen gottheitlichen Namen aus ihrer transscendenten Heimath herniedersteigen ließe ins geschichtliche Dasein.

Indeß mit diesem Nachweis über den Ursprung des Sohnesnamens haben wir das christologische Problem unsres Briefes noch nicht gelöst, ja noch nicht einmal dem Vollgehalt jenes Namens selbst Genüge gethan. Die Ausdehnung desselben auf die Präexistenz bleibt eine Thatsache, die auch in der Fassung des Sohnesbegriffs zu ihrem Rechte kommen muß, und die Setzung einer Präexistenz überhaupt beweist, daß der Verfasser sich nicht wie Petrus oder die Synoptiker mit der einfachen historischen Messiasidee begnügt hat. Zudem ist seine Präexistenz nicht etwa blos eine relative, creatürliche, wie sie das Buch Henoch seinem messianischen Menschensohn zuschreibt, sondern eine absolute, gottheitliche Präexistenz. Als der „Sohn" ist Christus dem Verfasser nicht blos erhaben über die Propheten (1, 1), über Moses, den Mittler des alten Bundes (3, 5—6), ja über die Engel, die dem Moses das Gesetz vom Himmel gegeben (1, 4 f.; 2, 2), sondern er ist ihm auch der Mittler der Weltschöpfung, derjenige *δι' οὗ (ὁ θεός) καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν*. An diesen sogleich im Eingang des Briefes auftretenden Satz schließen sich dann (1, 3) jene merkwürdigen Aussagen über das Verhältniß des Sohnes zu Gott und Welt an *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ κ. τ. λ.* Wir kommen im Verlauf unsrer Erörterung auf diese großen unserm Briefe eigenthümlichen Aussagen eingehender zurück; hier sei nur festgestellt, worüber kein Streit ist, daß die beiden Synonyme *ἀπαύγασμα* und *χαρακτήρ*, Ausstrahlung und Ausprägung der verborgenen Wesensherrlichkeit Gottes, ein Wesen zeichnen, das aus Gottes Wesen hervorgehend dasselbe in adäquater, also absoluter Weise darstellt und offenbart, daß sie also wesentlich denselben Gedanken enthalten wie der johanneische Logos oder die paulinische *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* (Kol. 1, 15), und daß dem entsprechend dies Wesen durch das *φέρων τὰ πάντα κ. τ. λ.* als allmächtiger Träger des Weltalls characterisirt wird. Allerdings treten nun diese Prädicate nicht ausschließlich als Beschreibungen des präexistenten

Sohnes auf; sie sind vielmehr Characteristiken des Sohnes als solchen, die ohne Zweifel auch dem verherrlichten und wenigstens in ihrer ersten Hälfte nicht minder dem geschichtlichen Christus gelten. Allein wäre auch mit ihnen nicht speciell an die Präexistenz gedacht, keinenfalls wäre dieselbe von ihnen auszuschließen, denn weder zum absoluten Ausglanz und Ausdruck des Wesens Gottes noch zum allmächtigen Träger des Weltalls könnte der Sohn erst in der Zeit geworden sein; wer solches ist, der ist es von Ewigkeit, beziehungsweise von Anbeginn der Welt. Beachten wir aber, wie v. 3, der uns diese Aussagen bringt, unmittelbar von einer Präexistenzaussage (v. 2b) herkommt und in seinem weiteren Verlauf geflissentlich eine Stufenfolge der Stände Christi darzustellen scheint, so werden wir auch sagen dürfen, daß der Verfasser mit jenen beiden präsentischen Participialsätzen ὅς ὢν und φέρων vorzugsweise und zunächst an den Präexistenten gedacht hat. Die hier vorausgesetzte und schon v. 2 ausgesprochne Präexistenz wird aber auch noch weiterhin als ewige und göttliche ausdrücklich beschrieben. So 1, 10—12, wo mittelst einer im Alten Testament dem weltschaffenden Gott geltenden Stelle der Sohn als der bezeichnet wird, der κατ᾽ ἀρχάς Himmel und Erde bereitet und der unwandelbar bleibe, wenn auch Himmel und Erde sich wandle, und ebenso 7, 3, wo er vermöge des ausdrücklich auf ihn gedeuteten Typus des Melchisedek als der μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, d. h. als der Ewige characterisirt wird. Nach solchen Aussagen könnte es uns nicht im Geringsten befremden, wenn der Verfasser den Namen θεός noch in ganz anderer Strenge auf den Sohn angewandt hätte, als es sich uns oben aus dem Citate 1, 8 ergab, und wir halten auch die Beziehung des Satzes 3, 4 ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας, θεός (sc. ἐστίν) auf Christus (vgl. 3, 3 und 1, 10) für keineswegs so verwerflich, wie sie von den neueren Auslegern insgemein geachtet wird.

Ob und wie diese Präexistenzlehre, die der johanneischen jedenfalls nichts nachgibt, mit der oben nachgewiesenen reinmenschlichen Characteristik des Sohnes Gottes zu reimen sei, das hängt natürlich ab von dem näheren Verständniß, das wir von derselben gewinnen. Zwar das Ob der Vereinbarkeit kann und darf eigentlich keine Frage sein. Mit Recht weist Riehm die Ansicht Schweglers zurück, daß ein ungelöster christologischer Widerspruch unsern Brief durchziehr, und macht darauf aufmerksam, wie der Verfasser den Uebergang aus dem vorgeschichtlichen ins geschichtliche Dasein wiederholt ins Auge fasse, auch die Gottessohnschaft und das Gehorsamlernen ausdrücklich als verträglich bezeichne (5, 8), also für die präexistente Gottesherrlichkeit und die geschichtliche Menschengleichheit eine Vermittelung gehabt haben müsse; es heißt in der That einen zu lösenden Knoten wohlfeil zerhauen, wenn man einem Denker, wie der Verfasser unsres Briefes im ganzen Bau seines Lehrbegriffs sich ausweist, im Herz-

punkt seines Systems einen solchen unerkannten groben Widerspruch zuschreibt. Was aber das Wie der Vermittelung angeht, so kommt natürlich alles darauf an, ob man die Präexistenzlehre unsres Briefes im Sinne der späteren kirchlichen Trinitätslehre auslegt, also das ἀπαύγασμα τῆς δόξης, das ewige Ebenbild Gottes als eine zweite göttliche Persönlichkeit faßt, (wozu der darauf angewandte Name υἱός zwar nach unsrer obigen Erörterung nicht nöthigt, aber unverkennbar einlädt), — oder ob man eine Auslegung, wie wir sie der johanneischen Logoslehre gegeben haben, auch bei der Präexistenzlehre unsres Briefes durchzuführen vermag. Wählt man, wie mit Ausnahme de Wette's die neueren Ausleger alle, das Erstere, dann gibt es offenbar nur einen Weg, auf dem die Vermittelung gesucht werden kann, den Weg der modernen Kenotik. Denn in das geschichtliche Christusleben, wie unser Brief es zeichnet, ein neben dem menschlichen herlaufendes göttliches Bewußtsein und Vermögen, eine neben der menschlichen Natur active göttliche hineinzudenken, wie die chalcedonensische Lehre das fordert, das ist, wie wir oben gesehen haben, jedenfalls unmöglich, und so kann nur eine Theorie, die nicht wie das altkirchliche Dogma eine Hinzunahme menschlicher Natur zur Logospersönlichkeit, sondern eine Umsetzung dieser göttlichen Persönlichkeit in eine menschliche lehrt, hier auszukommen hoffen. Das ist denn auch der Weg, den Riehm in seinem „Lehrbegriff des Hebräerbriefs" einschlägt.

Wir haben hier nicht zu fragen, wiefern sich die Kenotik mit der orthodoxen kirchlichen Lehre oder wiefern sie sich mit einem vernünftigen theologischen Denken verträgt; wir haben nur zu fragen, ob der Verfasser des Hebräerbriefes sie lehrt oder voraussetzt. Wenn derselbe von dem Uebergang aus dem vorgeschichtlichen ins geschichtliche Dasein als von einem „In die Welt Kommen" (10, 5)*) oder „In die Welt Eingeführtwerden" (1, 6**) redet, so ist damit über das Wie dieses Uebergangs noch gar nichts ausgesagt. Anders ist es, wenn er von einem „Fleisches und Blutes Theilhaftigwerden" spricht (2, 14) oder das Erdenleben Christi als „die Tage seines Fleisches" bezeichnet (5, 7), aber nach einer Kenosis lautet das nicht. Der einzige Ausdruck, der an dieselbe erinnern kann, ist der 2, 9 vorkommende, daß Gott Jesum βραχύ τι ἠλάττωσε παρ' ἀγγέλους, und mit diesem „für kurze Zeit unter die Engel Erniedrigtwerden" ließe sich dann das ὁμοιωθῆναι κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς (2, 17) auf gleiche Linie stellen. Aber einmal ist in beiden Ausdrücken keinenfalls von einer Selbstentäußerung die Rede, sondern von einem passiven Erlebniß, bei welchem der Sohn nur Gegenstand eines göttlichen Handelns gewesen

*) Falls diese Stelle überhaupt hieher gehört, wovon unten.

**) Wo das πάλιν allerdings die zweite Parusie anzeigt, aber natürlich ein analoges πρότερον voraussetzt.

ist. Dann aber fragt es sich sehr, ob sie überhaupt nur auf den Eintritt ins irdische Dasein zu beziehen sind. Das *ὁμοιοῦσθαι κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς* setzt nach Wortlaut und Zusammenhang den Eintritt ins Bruderverhältniß, das Fleisch- und Blut-Angenommenhaben (2, 14) bereits voraus und bezeichnet, wie Riehm selbst zugibt (S. 315), vielmehr das auf Grund der Menschwerdung erfolgende weitere Eingehen in alle Versuchungen und Leiden des irdischen Daseins (v. 18). Ebenso aber hat auch das *ἐλαττοῦσθαι παρ᾽ ἀγγέλους* den Sohn bereits als „Menschen" und „Menschenkind" (2, 6—7), als den historischen „Jesus" (v. 9) zum Subject, und ist schon darum, ebenso aber auch um des sonstigen Inhaltes von v. 9 willen nicht auf die Menschwerdung als solche, sondern auf das *„παθήμα τοῦ θανάτου"* (v. 9) zu beziehen. So fehlt es der kenotischen Theorie an jedem greifbaren Anhaltspunkt in unserem Briefe und könnte sie höchstens als verschwiegene Voraussetzung des Verfassers in denselben hineinvermuthet werden. Aber selbst ein solches Vermuthen stößt auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Einmal ist die Kenotik nicht im Stande ein wirkliches posse peccare bei dem menschgewordenen Sohne Gottes zuzugeben, weil sie mit diesem Zugeständniß den letzten Faden des Zusammenhangs zwischen der vorgeschichtlichen Gottheit und der geschichtlichen Menschheit Christi durchschnitte, — und doch setzt unser Brief, wie Riehm selbst begründet (S. 318), ein solches posse peccare voraus. Ebensowenig vermag sie begreiflich zu machen, warum während des Heilandslebens auf Erden nicht nur Christus sich wie ein Mensch zum Vater, sondern auch der Vater, der seinen ewigen Sohn doch unverändert zu kennen fortfährt, sich zu Christus wie zu einem puren Menschen verhielte; aber ein solches Verhalten Gottes zu dem auf Erden lebenden Sohne ist es, wenn nach 5, 7 Gott das Gebet desselben erhört „um seiner Frömmigkeit willen" (*ἀπὸ τῆς εὐλαβείας*, d. h. eigentlich um seiner Gottesfurcht willen!), als wäre kein anderer als dieser rein menschliche Anspruch in Gottes Augen vorhanden gewesen. Endlich, wie reimt sich die Kenotik mit der Anschauung unseres Briefes, daß der Sohn „das Weltall trage mit dem Wort seiner Allmacht?" Offenbar ist das doch gemeint nicht als ein zufällig und zeitweilig von Gott übertragenes Amt, sondern als etwas im Wesen des Sohnes als des *ἀπαύγασμα τῆς δόξης*, als des Mittlers aller Beziehungen Gottes zur Welt (Riehm S. 293) nothwendig Begründetes; gleichwohl liegt auf der Hand, daß diese Welterhaltungsthätigkeit während der Zeit der Selbstentäußerung unterbrochen gedacht werden müßte. Kann denn etwa dieselbe dreiunddreißig Jahre hindurch stillstehn oder inzwischen anderweitig wahrgenommen werden, wie die Kenotik erfordern würde?

Zeigt sich demnach die kenotische Theorie auf unseren Brief überhaupt unanwendbar, so wird schon dadurch äußerst zweifelhaft, daß die Voraus-

setzung, von der dieselbe ausgeht, das von der späteren Kirchenlehre angenommene trinitarische Verhältniß von Vater und Sohn vom Verfasser gelehrt sei. Aber auch aus anderen Gründen kann eine Auslegung der Präexistenzidee unsres Briefes, die in derselben nur einfach die Kirchenlehre wiederfindet, nicht die richtige sein. Unser Brief stellt nämlich bei allen seinen hohen christologischen Aussagen nicht blos den auf Erden lebenden, sondern auch den präexistenten und verherrlichten Christus in ein solches Abhängigkeits- und Unterordnungsverhältniß zu Gott, wie die kirchliche Trinitätslehre es durchaus nicht verträgt. Es ist Gott, der seinen Erstgebornen in die Welt eingeführt hat, wie er es ist, der ihn dereinst bei seiner Wiederkunft in dieselbe einführen wird (1, 6); von einem eignen Entschluß der Menschwerdung ist nirgends die Rede*), vielmehr wird hinsichtlich der Uebernahme des hohenpriesterlichen Amtes, auf das die Menschwerdung doch von Anfang hinauslaufen mußte, die eigne Wahl Christi ausdrücklich ausgeschlossen (5, 4—5). Ueberhaupt verdankt Christus die Herrlichkeit sowohl seiner Präexistenz als seiner Erhöhung nach keinem Worte seiner eignen ewigen Gottheit, sondern überall dem Willen und Wohlgefallen des Vaters. Es ist wiederum Gott, der nach 2, 6—8 „Alles unter seine Füße gethan" und ihn „über die Werke seiner Hände gesetzt" hat. Und was hier in Worten des achten Psalms, das wird 1, 2 mit eignen Worten ausgesprochen, daß Gott ihn *κληρονόμον πάντων ἔθηκεν*. Mag man — worüber die Ausleger streiten — dies *ἔθηκεν* als ein effectives erst bei der Erhöhung oder als ein rathschlüßliches bereits in der Präexistenz vorgehn lassen, immer bezeichnet es die Weltherrschaft des Sohnes nicht als einen Ausfluß seiner eignen ewigen Gottheit, sondern als die Frucht einer von ihm unabhängigen göttlichen Willensentschließung, und dieser Sinn des *ἔθηκε* wiederholt sich noch einmal in dem Begriff des *κληρονόμον*, der wie wir schon oben betonten und auch Riehm (S. 297) einräumt, durchaus nicht einen ursprünglichen und gleichsam angebornen, sondern nur einen nachträglich erlangten Besitz bezeichnen kann. Dieselbe Andeutung nicht angeborner, sondern übertragener Würde liegt in dem Ausdruck *πλείονος γὰρ οὗτος δόξης παρὰ Μωσῆν ἠξίωται* (3, 3), und wenn das *ποιήσαντι* in dem unmittelbar vorhergehenden Verse (*Ἰησοῦν πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν*) auch gewiß nicht mit „der ihn geschaffen hat" übersetzt werden darf, sondern allein mit „der ihn dazu (zum *ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεύς*) gemacht hat", so liegt doch auch darin

*) Daß die Stelle 10, 5 einen solchen Entschluß nicht beweist, werden wir unten in einer besonderen Erörterung derselben darthun. Ebensowenig können wir denselben in der Stelle 2, 16 finden, auf welche Riehm deßfalls verweist; es wäre dazu wenigstens das Präteritum erforderlich, während das Präsens offenbar auf die Thätigkeit des erhöhten Christus deutet.

wieder, daß Christus, was er auf Erden geworden, nicht aus eigner präexistenter Entschließung, sondern durch den Willen des Vaters geworden ist. Selbst die Erhabenheit über die Engel wird — ebenso wie der oben erörterte Sohnesname — unter den Gesichtspunkt nicht eines ursprünglichen, sondern eines zu Theil gewordnen Besitzthums gestellt: *τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα* (1, 4). Man könnte zwar sagen, es sei damit nur die Wiedererhebung aus der vorübergehenden „Erniedrigung unter die Engel" (2, 9) gemeint, schließe also eine ursprüngliche Erhabenheit über dieselben nicht aus. Allein die Idee der Erniedrigung tritt doch erst nachher als Ableitung aus Ps. 8 auf, konnte daher bei jenem *γενόμενος* nicht schon vorausgesetzt werden; vielmehr mußte der Leser bei demselben an eine gewisse ursprüngliche Engelgleichheit des Sohnes denken; und wäre nicht die ganze Vergleichung des Sohnes mit den Engeln im ersten und zweiten Kapitel überhaupt überflüssig, wenn ein so absoluter Unterschied, wie ihn die Kirchenlehre zwischen dem ewigen Sohn und den geschaffenen Engeln macht, die Voraussetzung wäre?

Es ist ferner zu beachten, worauf wir schon oben hinwiesen, daß der „Sohn" in keinem seiner drei Stände dem „Vater", sondern überall nur „Gotte" gegenübergestellt und daß dieser Gott als der, „durch welchen und um dessentwillen" zuletzt doch alles dasei und geschehe (— also auch der Sohn und was durch den Sohn geschieht —), in unbedingter Weise über den Sohn hinausgehoben wird (2, 10). Nur in einer einzigen Stelle, und zwar in einem alttestamentlichen Citat, wie schon bemerkt, heißt Gott „der Vater" Jesu Christi (1, 5), und diese Bezeichnung hat um so weniger christologisches Gewicht, als derselbe Vatername anderweit nicht nur auf die Gläubigen (12, 7), sondern auch auf die Menschenseelen als solche (*πατὴρ τῶν πνευμάτων* 12, 9) angewandt wird; der kirchlich trinitarische Sinn des Vaternamens, wonach derselbe nicht der neue Gottesname überhaupt, sondern der Name einer einzelnen göttlichen Person wäre, ist unserem Briefe ohnedies fremd. Hiemit hängt endlich zusammen, worauf wir auch schon bei der Erörterung des Sohnesnamens hingewiesen haben, daß der „Sohn" bei aller seiner Auszeichnung und Einzigkeit doch wieder mit allen Gotteskindern in eine Reihe gestellt wird. Schon der auszeichnende Name *πρωτότοκος* (1, 6) erinnert doch sogleich an weitere *υἱοί*, und nicht nur werden die Gläubigen in der That wiederholt als solche bezeichnet (2, 10; 12, 7), sondern sie werden auch mit Christus geradezu auf denselben göttlichen Ursprung zurückgeführt und nur der Unterschied zwischen ihm und ihnen gelassen, daß er der *ἁγιάζων*, sie die *ἁγιαζόμενοι* sind: *ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες· δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν* (2, 11), — eine Stelle, die allerdings gewiß nicht die gottheitliche Ab-

kunft Christi leugnen will, wohl aber auch den anderen Gotteskindern eine solche in ihrem Maaße zuerkennt. — Kann man alle diese merkwürdigen Wahrnehmungen, wie Riehm will, lediglich auf die Abhängigkeit und Unterordnung zurückführen, in welcher sich die zweite trinitarische Person vermöge ihrer Nichtaseität, ihres „ewigen Gezeugtseins" befinde (Riehm S. 300)? Nimmermehr; denn diese Abhängigkeit und Unterordnung, wenn es überhaupt eine sein soll, würde ja durchaus nicht hindern, daß der Sohn alles, was er wäre oder würde, kraft seines eignen Wesens wäre und kraft seines eignen Entschlusses würde, und hätte nichts weniger als die Consequenz, daß der Sohn in einer Reihe mit allen Gotteskindern, nur an der Spitze derselben, zu seinem Vater aufzublicken hätte als zu seinem Gott (vgl. 1, 9; 10, 7). Vielmehr führen alle diese subordinatianischen Spuren, unbefangen erwogen, auf ein Wesen, das bei aller ewigen Abkunft aus Gott doch bereits in seiner Präexistenz zu einem Werden angelegt ist (γενόμενος 1, 4), in welchem es sich zu Gott nicht wesentlich anders verhalten kann als jedes andere werdende Wesen, auf ein Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, das einerseits zu Gott in einem ewig einzigen Verhältniß steht und doch andererseits nicht erst nachträglich und freiwillig, sondern schon ursprünglich und wesentlich seinen Platz an der Spitze der Menschheit findet.

Und dieses Postulat drängt sich der biblisch-theologischen Erforschung des Hebräerbriefs zugleich noch von einer anderen Seite her auf. Nämlich durch die Betrachtung, daß die ganze Heilslehre des Briefes offenbar nicht einen in menschliche Natur sich kleidenden Gott, sondern den aus Gott stammenden und in Gott lebenden urbildlichen Menschen erheischt. Der Schwerpunkt des Heilswerks fällt dem Verfasser bekanntlich ins hohenpriesterliche Amt; zu ihm verhält sich das prophetische lediglich als Einleitung, als „Botschaft" (ἀποστολή) von dem Inhalte des neuen Bundes, der doch erst durchs hohenpriesterliche Opfer ins Leben tritt (vgl. 3, 1; 9, 15), und das königliche als pure Consequenz, indem das hohenpriesterliche Amt selbst, welches ja erst im Eingang ins wahre Allerheiligste, in den Himmel zum Ziele kommt, die Erhöhung zur Rechten Gottes und die Ausspendung der von ihm erlangten Gnaden zu seiner Vollendung erheischt. Im hohenpriesterlichen Amte aber ist dem Verfasser die Menschheit Christi das Ein und Alles; immer wieder kommt er darauf zurück, wie Christus lediglich durch seine vollkommne heilige Gleichheit und Sympathie mit uns unser Hoherpriester habe sein können; und es liegt das so auch wesentlich in der Idee des Hohenpriesterthums, indem nur ein wirklicher Vertreter der zu Versühnenden, ein der Menschheit wahrhaft Zugehöriger und ihr Leben und Wesen in sich Zusammenfassender in ihrem Namen Gotte gegenüber so handeln kann, daß es der Gesammtheit angehört und zu Gute kommt. Ebenso laufen dann auch von dieser centralen Anschauung aus alle ande-

ren Aussagen über den Heilandscharacter Jesu darauf hinaus, ihn als den anderen Adam, den urbildlichen Menschen, der die letzte und höchste Entfaltung der Weltgeschichte eröffnet und hinausführt, zu characterisiren; wenn er als der *ἀρχηγός καὶ τελειωτής τῆς πίστεως* (12, 2), als der *ἀρχηγὸς σωτηρίας* (2, 10), als unser *πρόδρομος* in den Himmel (6, 20) bezeichnet wird, immer ist er wesentlich als Haupt und Fürst der zur Gemeinschaft Gottes berufenen Menschheit gedacht, ohne daß eine von dieser urbildlichen Menschheit wesensverschiedene göttliche Natur neben derselben Raum behält. Wohl muß dieser Hohepriester der Menschheit in einem specifischen Einheitsverhältniß zu Gott stehen, mit dem er die Menschheit versöhnen soll, aber dies Einheitsverhältniß besteht nicht darin, daß er eigentlich kein Mensch, sondern ein Gott ist, sondern vielmehr darin, daß er der allein rechte und wahre, der heilige und göttliche Mensch ist, und wenn ihm ein *πνεῦμα αἰώνιον* zugeschrieben wird, kraft dessen er sich selber opfert (9, 14), und eine *δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου*, kraft deren er in den Tod gehen, aber nicht dem Tode verfallen kann (7, 16), so bezeichnet beides allerdings ein wahrhaftiges Sein Gottes in ihm, aber ein Sein Gottes, wie es aus der Idee des urbildlichen Menschen gar nicht ohne sie aufzuheben weggedacht werden kann. Und selbst mit dem zu seiner Herrlichkeit eingegangenen Christus ist es nicht anders. Dieser innerlich gotteinige und gottgestaltete Mensch muß ja freilich auch zur himmlischen Gottgemeinschaft und Gottherrlichkeit durchdringen, schon darum weil dies für ihn selbst der verdiente Lohn seiner Treue und seines Gehorsams bis zum Tode ist (2, 7—9; 12, 2), aber auch darum, weil er erst als der durch die Himmel Hindurchgeschrittene und bis zum Angesicht Gottes Emporgestiegene sein Hohenpriesteramt vollführen kann, das erst in dem nach vollbrachtem Opfer geschehenden Erscheinen vor Gottes Angesicht gipfelt. Aber gerade diese Herrlichkeit eines ewigen Hohenpriesterthums, auf welche die Ausführungen unseres Briefes mit so großem Nachdruck hinauslaufen, bestätigt nur wieder von Neuem, wie durchaus gottmenschlich der Christus desselben gedacht ist. Was hat denn das Erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns, jene nun im Himmel währende *λειτουργία τῶν ἁγίων καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς* (8, 2) mit einem Verhältniß gemein, wie es die Kirchenlehre zwischen der ersten und zweiten Person ihrer Trinität setzt? Ein priesterliches Thun kann nicht gedacht werden zwischen Gott und Gott, indem ja sonst Gott vor sich selber Gottesdienst thun müßte; es kann nur gedacht werden als das Thun einer wesentlich menschheitlichen Persönlichkeit Gott gegenüber. Ist es denn nun irgend wahrscheinlich, daß ein christlicher Denker, der für die irdische wie die himmlische Heilswirksamkeit Christi nicht eine trinitarische, sondern eine menschheitliche Persönlichkeit bedarf und erfordert, eine Präexistenzlehre aufgestellt haben sollte, die eine nicht menschheitliche, sondern trinitarische Persönlichkeit setzte?

Wenden wir uns noch einmal zu jenen eigenthümlichen christologischen Aussagen unseres Briefes zurück, um für die Räthsel, die er uns aufgibt, die Lösung zu finden. Ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως Gottes hieß Christus 1, 3, und wir sahen, daß diese Aussagen vorzüglich auf seine Präexistenz zu beziehen seien. Daß beide Ausdrücke Synonyme sind wie „Abglanz“ und „Ausdruck“, und beide, nur mit verschiedenem Bilde, die Selbstvermittlung, Selbstoffenbarung Gottes nach außen bezeichnen, daß mithin auch die Genitive δόξης und ὑποστάσεως synonym sein müssen, d. h. daß die δόξα hier nicht die Erscheinungs=, sondern nur die Wesensherrlichkeit Gottes bezeichnen kann, darüber ist die Auslegung einig. Eine kleine Meinungsverschiedenheit findet dagegen statt über den Begriff ἀπαύγασμα selbst, insofern Bleek darunter die Ausstrahlung in ihrem unmittelbaren Hervorgang (den „Abstrahl“), Riehm u. a. das Ergebniß der Ausstrahlung als für sich Gedachtes, den „Ausglanz“ als hervorgegangene selbständige Lichterscheinung verstehen. Dieser Streit ist unsres Erachtens ein spitzfindiger, indem es „Ausglänze“, die eine selbständige Lichterscheinung bildeten, im gewöhnlichen Naturlauf nicht gibt, also auch der Ausdruck ἀπαύγασμα, den der Verfasser unsres Briefes sich gar nicht eigens gebildet, sondern bereits vorgefunden hat (vgl. z. B. Weish. Sal. 7, 26) an und für sich den Begriff der Selbständigkeit unmöglich enthalten kann. Wir geben gerne zu, daß der Verfasser sich das ἀπαύγασμα hypostatisch gedacht hat als etwas von der Wesensherrlichkeit Gottes als solcher Unterscheidbares, ähnlich wie Johannes seinen Logos und das Buch der Weisheit seine σοφία, die es „den Abglanz (ἀπαύγασμα) des ewigen Lichtes, den unbefleckten Spiegel der göttlichen Kraft und das Bild seiner Güte“ nennt, und insofern können wir uns der Auslegung anschließen, die darunter die Ausstrahlung nicht in ihrem unmittelbaren Hervorgehn, sondern als das bleibende, selbständig erscheinende Erzeugniß eines anderen verborgen gedachten Lichtes versteht. Aber wenn die betreffenden Ausleger aus dieser Vorstellung sofort das Dogma einer in Wirklichkeit selbständigen zweiten Person der Gottheit ausmünzen, so übersehen sie vollständig, was wir schon im vorigen Kapitel bei der johanneischen Logoslehre ausgeführt haben, daß damit der Begriff des ἀπαύγασμα selbst geradezu aufgehoben wird. Die Idee des Offenbarungsprincips, die ja dem Begriff des ἀπαύγασμα wie dem des Logos zu Grunde liegt, läßt sich nun einmal mit persönlicher d. i. willenhafter Selbständigkeit nur da zusammendenken, wo dasselbe als Anlage einem von ihm verschiedenen Materiale eingepflanzt ist, in welchem es sich zu entwickeln und zu verwirklichen hat, in der Menschheit und Weltgeschichte; dagegen in seiner ewigen transscendentalen Vollkommenheit und Vollendung, in seiner Präexistenz könnte es mit jedem eigenthümlichen Gedanken und Willen, den es entwickelte, nur aufhören es selbst, die absolute treue Abspiegelung Gottes, zu sein.

So bedingt der Begriff des ἀπαύγασμα vielmehr die vollkommenste Abhängigkeit und Unselbständigkeit Gott gegenüber, und der Begriff des χαρακτήρ thut es nicht minder. Der Gedanke ist der, daß das Wesen Gottes, an sich verborgen und unerkennbar, sich eine Ausprägung gegeben habe, durch die es sich nach außen hin offenbart. Da liegt es doch auf der Hand, daß die Natur des so entstehenden Zweiten darin besteht, reiner Ausdruck des Ersten zu sein und daß jeder Anflug von Selbständigkeit, den dieser „Ausdruck" entwickeln würde, nichts andres wäre als Trübung, ja Aufhebung seines Wesens*). So bestätigt die nähere Analyse der Begriffe ἀπαύγασμα und χαρακτήρ was wir bereits oben von denselben sagten, daß mit ihnen wesentlich nichts andres gemeint ist, als was Johannes den Logos, Paulus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes nennt; nur daß von diesen zwei Ausdrucksweisen für dieselbe Idee die letztere wiederum die unseren Bezeichnungen synonymere ist. Beide Ausdrücke unsres Briefes sind im Grunde Umschreibungen des Begriffes „Ebenbild", wie denn auch Luther den zweiten mit „Ebenbild seines Wesens" übersetzt hat, und dieser Begriff trug ebenso wie der des „Wortes" bereits in der jüdischen Theologie ein festes speculatives Gepräge. Wie man in der mosaischen Schöpfungsgeschichte das „Wort", durch welches Gott alle Dinge ins Dasein gerufen, als reales Princip aller göttlichen Selbstoffenbarung hypostasirt hatte, so war auch das „Bild" oder „Ebenbild", nach welchem Gott laut 1 Mos. 1, 27 den Menschen geschaffen hatte, längst zum realen Mittelprincip zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung ausgeprägt worden, aber zu keinem andern als dem welches „das Wort" hieß. Führte die Idee des Wortes auch zunächst auf die Schöpfung im Allgemeinen, die des Ebenbildes auf den Menschen insonderheit, so waren doch beide im Grund eins und dasselbe, beide besagten die Selbstoffenbarung Gottes, nur das „Wort" unter dem Gleichniß des Hörens, das „Bild" unter dem Gleichniß des Sehens. Sobald das „Wort" einmal als Totalausdruck des göttlichen Wesens gefaßt war, war es ja auch das Abbild oder Eben-

*) Riehm sagt freilich (S. 284) „das Wesen des Sohnes hat seine eigenthümliche Beschaffenheit ganz von der des Vaters, wie das einem Gegenstande aufgedrückte Gepräge von dem Gegenstand, dessen Gepräge er trägt, herrührt. Er hat aber dies Wesen als einen ihm eignen Besitz, wie der Gegenstand, der das Gepräge eines andern empfangen hat, unabhängig von diesem, so wie er einmal geworden ist, fortexistirt." Aber hiebei ist übersehen, daß der präexistente Sohn (denn von diesem ist ja die Rede) nach dem Ausdruck χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως nicht „ein Gegenstand" ist, der vom Vater „sein Gepräge empfangen", als Gegenstand aber vorher schon existirt hat und daher unabhängig von dem Prägenden fortexistiren kann, sondern daß er „das Gepräge" selbst ist, welches als das (nach der Idee der ewigen Zeugung) immerfortwährende Product des sich selbst ausprägenden Gottes diesem gegenüber keinerlei Selbständigkeit haben kann.

bild des göttlichen Wesens, und sobald erst der Mensch als Inbegriff der Schöpfung, als Mikrokosmos verstanden ward (— bekanntlich eine Lieblingsidee der späteren jüdischen Theosophie —) ließ sich das Urbild des Menschen auch als das Urbild des ganzen Universums fassen. Auch geschichtlich läßt sich diese Congruenz der Begriffe nachweisen: Philo nennt seinen Logos auch *εἰκών* oder *ἀπεικόνισμα τοῦ θεοῦ* und *ἄνθρωπος οὐράνιος*, den Idealmenschen, und andrerseits findet sich der Ausdruck *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* im Targum des Jonathan als Synonymum mit der Schechinah d. h. der Erscheinungsherrlichkeit Gottes und mit der Memrah d. h. dem Logos, dem „Wort" *). Es ergibt sich hieraus, daß die Präexistenzidee unsres Briefes sich zum geschichtlichen Dasein Christi nicht anders verhalten kann als sich die johanneische Logosidee verhielt; es bestätigt sich insonderheit, was bereits die Begriffe *ἀπαύγασμα* und *χαρακτήρ* an sich ergaben, daß von einer Gott gegenüber selbständigen präexistenten Persönlichkeit, die nur eine unpersönliche menschliche Natur anzunehmen gehabt hätte um die geschichtliche Person Jesu zu werden, auch hier keine Rede sein kann.

Aber hat denn nicht der Verfasser dem präexistenten Sohne ein und das andere Mal ausdrücklich selbständige Persönlichkeit, eigenthümliches Denken und Wollen zugeschrieben? Es sind zwei Stellen, in denen das so scheinen kann. Einmal 10, 5, wo Christus „*εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον*" seinen Entschluß ausspricht, sich Gotte, der nicht Schlachtopfer und Brandopfer wolle, mit Leib und Leben zur Verfügung zu stellen. Allein es hat große Schwierigkeit, diese Stelle überhaupt nur auf die Präexistenz zu beziehen, da der Messias in ihr von dem Leibe redet, den Gott ihm bereitet habe (*σῶμα κατηρτίσω μοι*), also bereits ins irdische Dasein eingetreten gedacht wird. Will man diesen Worten gerecht werden, so muß man entweder dem Verfasser die phantastische Vorstellung zutrauen, Christus habe als neugebornes Kind („*εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον*") so gedacht und geredet, oder man muß, was wir entschieden vorziehen, mit Bleek und de Wette das *εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον*, wie wirs auch bei Johannes gefunden haben, von dem Eintritt nicht ins irdische Dasein, sondern ins öffentliche Leben und Wirken verstehen. Aber auch wenn man meint sich über das Hinderniß des „*σῶμα κατηρτίσω μοι*" wegsetzen zu dürfen **), um nur die Beziehung auf die Präexistenz zu retten,

*) Hienach ist die hin und wieder aufgestellte ganz unbegründete Behauptung zu würdigen, als ob der johanneische Logos etwas Höheres aussage als die Lehren des Hebräerbriefs und des Apostels Paulus vom Abglanz und Ebenbild Gottes.

**) Wie Lünemann in seinem Commentar thut, indem er zu „du hast mir einen Leib bereitet" ergänzt sc. um mit demselben bekleidet zu werden. Als ob nach biblischer Ansicht der Leib erst ohne Seele fertig gemacht und dann derselben wie ein Kleid angezogen würde!

dürfte die Stelle schwerlich als Beweisstelle präexistenter Willenhaftigkeit dogmatisch zu brauchen sein; denn abgesehen von dem äußerst anthropomorphischen Verkehr, der ihr zufolge zwischen dem ewigen Sohn und seinem — „Gott" stattfinden würde, — das kann ja der Verfasser unmöglich gemeint haben, daß jene Worte von Christus wirklich bei seinem Eintritt in die Welt gesprochen worden seien. Vielmehr sind dieselben Jahrhunderte vorher von dem Dichter des vierzigsten Psalms geredet und der Sinn unsres Verfassers ist lediglich der, daß der Psalmist oder der ihn inspirirende heilige Geist den Messias redend eingeführt habe, um prophetisch die Gesinnungen auszusprechen, welche derselbe in seinem künftigen geschichtlichen Dasein hegen und bethätigen werde. — Die andere Stelle, in welcher dem Präexistenten eine selbständige Persönlichkeit zugeschrieben scheint, ist 1, 3 *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Man folgert: wenn dem Sohn ein eignes Allmachtswort zugeschrieben wird, durch das er alle Dinge trägt, so muß ihm auch ein eignes Bewußtsein und Wollen zukommen. Wäre diese Argumentation begründet, so würde sie angesichts des Widerspruchs, den dann diese einzige Stelle in die ganze Christologie unsres Briefes hineintrüge, uns nöthigen, entweder bei der ganzen ersten Hälfte des dritten Verses (mit Hofmann) lediglich an den erhöhten Christus und nicht an den präexistenten zu denken, oder aber (was wir vorziehen würden) das *αὐτοῦ* bei *ῥήματι δυνάμεως* nicht auf den Sohn, sondern ebensogut wie das vorhergehende *αὐτοῦ* bei *ὑποστάσεως* auf Gott zu beziehen, so daß vielmehr gesagt wäre, der Sohn trage alle Dinge durch das (in ihm seiende) Machtwort des Vaters (vgl. 11, 3). Indeß halten wir keine von beiden Aushülfen für nöthig. Wollte der Verfasser die Immanenz des Logos in der Welt von seinem transscendenten Sein beim Vater unterscheiden, so bot sich ihm für die erstere kein einfacherer biblischer Ausdruck als *ῥῆμα δυνάμεως* und er konnte denselben um so unbedenklicher anwenden, als er, wie uns 1, 10 zeigt, in der ganzen biblischen Schöpfungsgeschichte bereits den Logos als das vermittelnde (1, 2) und daher allein hervortretende Subject Gotte substituirte, also auch das „Und Gott sprach" als etwas vom Logos zu verstehendes dachte. Hat er darum dem Logos wirklich ein eignes, vom Denken und Wollen Gottes verschiedenes Allmachtswort zugeschrieben? Nach 11, 3 sind die *αἰῶνες* (vgl. 1, 2) bereitet *ῥήματι θεοῦ.* Dabei kann nicht das die Meinung sein, daß des Vaters Wort sie geschaffen habe, des Sohnes Wort dagegen sie erhalte, denn im ganzen Briefe wird sowohl die Weltschöpfung als auch jedes weitere, weltregierende Thun abwechselnd bald dem Vater, bald dem Sohne zugeschrieben. Haben wir uns denn nun zwei Allmachtsworte, eines des Vaters und eines des Sohnes, in der Welt nebeneinander wirksam zu denken? Daß die Welt eine zwiefache transscendente Ursache habe, eine letzte und höchste und eine Mittelursache, das läßt sich denken,

aber daß der Welt zwei tragende absolute Ursachen **immanent** sein sollten, das läßt sich nicht denken und ist auch vom Verfasser des Hebräerbriefs so wenig als von irgend einem seiner Zeit- und Bildungsgenossen gedacht worden. Vielmehr weil er die Welt vom Vater **durch** den Sohn geschaffen dachte (1, 2), konnte er das eine und selbe Allmachtswort, das sie trägt, ebensowohl als das Wort des Sohnes (1, 3) wie als das des Vaters (11, 3) bezeichnen. Ist dem aber so, dann beweist die Stelle 1, 3 zusammengehalten mit 11, 3 vielmehr das Gegentheil von dem, was man gewöhnlich meint, nämlich daß der präexistente Sohn Gottes **nicht** so verschieden von Gott gedacht ist, daß ihm ein eignes Allmachtswort, also ein eignes Denken und Wollen, eine selbständige Persönlichkeit gegenüber dem Vatergott zugeschrieben würde.

Von diesem Ergebniß aus löst sich dann auch jene Frage, die wir oben der Kenotik als eine für sie unlösbare entgegengehalten haben, die Frage, wo denn die durch den Sohn vermittelte Welterhaltung bleibe während der *ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ?* Wir sind mit Geß vollständig darüber einverstanden, daß der Jesus, der „in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen unter starkem Geschrei und Thränen zu dem, der ihm vom Tode aushelfen konnte, geopfert hat" (5, 7), nicht gleichzeitig als der *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* gedacht sein könne, aber wir halten es für vollkommen mythologisch und die Idee des Logos vernichtend, wenn nun unter zeitweiliger „Stillstellung" trinitarischer Lebensgesetze der „Vater" die vor- und nachher durch den Sohn gehandhabte Weltregierung dreiunddreißig Jahre lang ohne ihn in die Hand nehmen soll; oder kann man wohl etwas Stärkeres gegen die wesentliche Gottheit des Logos unternehmen als ihn für ein wesentliches Thun und Verhalten Gottes unter Umständen für entbehrlich zu erklären? Vielmehr gilt auch hier was wir schon bei der johanneischen Logoslehre ausgeführt haben; es muß zugestanden werden, daß der Logos oder ewige Sohn damit, daß er in seine irdisch-geschichtliche Verwirklichung eingeht, nicht aufgehört haben kann bei Gott in transscendenter Höhe zu verharren; denn wäre es nicht so, so wäre der überweltliche Gott dreiunddreißig Jahre hindurch ohne das wesentliche Princip und Organ seiner Selbstvermittelung an die Welt zu denken, was einfach eine Absurdität ist. Aber eine solche Doppelexistenz des Logos, zugleich **über** der Welt *πρὸς τὸν θεόν* und **in** der Welt in Jesu von Nazareth, läßt sich, wie wir auch schon früher bemerkten, nur denken, wenn derselbe keine Persönlichkeit, sondern ein reales göttliches Princip ist; denn eine Persönlichkeit kann nicht zugleich sich selbst entäußern und Knechtsgestalt annehmen und wiederum sich nicht entäußern und göttliche Gestalt behalten, wogegen ein gottheitliches Princip darum, daß es

*) Vgl. Geß, Lehre v. d. Person Christi S. 393 u. 404.

sich außerhalb der persönlichen Lebenssphäre Gottes realisirt, dem überweltlichen Personleben Gottes natürlich nicht entfällt und abhanden kommt. Wir behaupten nicht, daß unser Verfasser auf diese ganze Frage reflectirt habe; ihn kümmerten nicht wie einen Philo die kosmischen Beziehungen des Logos als solchen, sondern allein das Einheitsverhältniß desselben mit Jesu dem Christ, und so hat er, indem er in ausschließlicher Berücksichtigung der Einheitsseite des Logos mit Christus den personificirenden Sohnesnamen von diesem auf jenen zurücktrug, vielmehr die Unterscheidung der in Christus eingehenden und der über ihm verharrenden Logosexistenz formell erschwert und unwillkürlich verdunkelt. Dennoch zeigt gerade jenes ῥῆμα δυνάμεως, welches darum, weil es des Sohnes ist, nichtsdestoweniger (11, 3) das des Vaters bleibt, daß unsre Lösung seinen Prämissen vollkommen entspricht.

Wir haben seither die Präexistenzlehre unsres Briefes ganz nach Analogie der johanneischen Logoslehre behandelt. Aber, könnte uns eingewandt werden, ist denn nicht auch ein Unterschied zwischen beiden vorhanden und zwar ein Unterschied, der was unseren Brief angeht, für die Persönlichkeit des Logos in die Wagschaale fällt? Allerdings, es ist ein Unterschied vorhanden, aber nur ein formaler, keine reelle Verschiedenheit des Gedankens. Gedankenzusammenhänge, die wir in ausgebildetster und ausgesprochenster Weise hernach bei Paulus finden werden und die dessen Christologie zur Krone der ganzen neutestamentlichen erheben, finden sich in weniger ausgeprägter Weise doch schon bei unserm Verfasser zu Grunde gelegt. Indem derselbe statt der Vorstellungsform des „Wortes“ die des Abglanzes und Abdruckes wählt, nähert er sich bereits entschieden der paulinischen Idee des präexistenten Ebenbildes Gottes (Kol. 1, 15) und gewinnt hiedurch für das präexistente und das geschichtliche Dasein eine einheitlichere Anschauung als Johannes, was sich sogleich darin ausprägt, daß er nicht wie dieser den speculativen Namen ausschließlich der Präexistenz widmet, sondern denselben auch auf die weiteren Stände Christi mit anwendet, so wie daß er umgekehrt den historischen Sohnesnamen nicht wie Johannes dem geschichtlichen Christus streng vorbehält, sondern ihn auch auf den Präexistenten, den Logos mit ausdehnt. Die Idee des Abglanzes und Abdruckes, der des Ebenbildes so nah verwandt, ergab ihm nämlich dasselbe Verhältniß zu Gott, welches der johanneische „Logos“ besagt, aber sie ergab ihm zugleich ein Verhältniß zur Menschheit, wie es in dem Worte „Logos“ an und für sich nicht ausgesagt ist, die Idee eines Urbildes der Menschheit, denn das Ebenbild Gottes ist der Menschheit Urbild, wie sich von selbst versteht. Es war diese Anschauung, die seiner Auffassung des geschichtlichen und erhöhten Christus vorzüglich entsprach: war derselbe wesentlich der rechte vollkommene Mensch, welcher im Namen der ganzen Menschheit vor Gott erscheinen konnte, der Mensch, in dem der Abglanz der ewigen Herr-

lichkeit und das Ebenbild des göttlichen Wesens in absolute Erscheinung getreten, so mußte ihm auch ein ewiger präexistenter Grund im Leben und Wesen Gottes zuerkannt werden, eine Präexistenz — nicht blos als eines einzelnen Gottesgedankens, wie der präexistente Menschensohn des Buches Henoch gedacht ist, sondern als des ewigen Abglanzes und Abdrucks des göttlichen Wesens, in welchem und durch welchen Gott seine eigne persönliche Herrlichkeit sich selbst objectivirt. Von hier aus tritt dann auch die eigenthümliche Behandlung des Sohnesnamens in unserem Briefe in ihr volles Licht. Wie der Verfasser die speculativen Namen auch auf die geschichtliche Existenz Christi anwendet, so kann er auch diesen historischen Namen auf das vorgeschichtliche Dasein mit ausdehnen, weil ja der Sohnesname dem Begriffe des Abglanzes und Ebenbildes viel näher liegt als dem des „Wortes", denn ein Sohn ist seines Vaters Wiederschein und Ebenbild. Er hat auf diese Weise in dem Sohnesnamen zwei Ideen zusammengefaßt, die bei seinem Zeitgenossen Philo einander völlig fremd sind, die Messiasidee und die Logosidee, eine Zusammenfassung, die sich besonders auffällig darin darstellt, daß alttestamentliche Citate, die von Gott reden, und wiederum solche, die vom Menschensohn (2, 6) oder von anderen Messiastypen handeln, in unsrem Briefe miteinander auf Christus bezogen sind. Unverkennbar hat durch diese Fassung des Sohnesnamens die Präexistenzidee etwas Persönlicheres bekommen als bei Johannes, denn Logos, Wort, ist an sich ein unpersönlicher Begriff, *υἱός*, Sohn dagegen ist ein persönlicher; dennoch ist dieser Unterschied lediglich ein formaler. Daß es ein Trugschluß ist, aus dem persönlichen Namen „Sohn" auf ein wirklich und ernstlich als Person gedachtes Wesen zu schließen, müßte schon Philo uns lehren: auch er nennt seinen Logos den *πρεσβύτατος θεοῦ υἱός* und hat doch unter ihm nichts anderes als den *κόσμος νόητος*, die Idealwelt gedacht, also gewiß kein im strengen Sinn persönliches Wesen. Wird man einwenden: aber das Urbild der Person Christi mußte doch persönlicher gedacht werden als das bloße Urbild der Welt? Wir antworten: ganz gewiß, so persönlich als ein Urbild, das noch nicht Fleisch und Blut angenommen hat (vgl. 2, 14), überhaupt gedacht werden kann. Aber ein Urbild, das noch nicht Fleisch und Blut hat, läßt sich immer nur denken als ein Urbild, d. h. als ein Ideal, also wenn es das Urbild einer Person ist, als eine ideale Person, und so, als eine ideale Person — ideal natürlich im Sinne des Realismus und nicht des Nominalismus — hat darum auch der Verfasser des Hebräerbriefes den präexistenten Sohn allein zu denken vermocht.

Wunderliche Macht der dogmatischen Gewöhnung, daß wenn wir heute solche Anschauungen, die vor einem unbefangenen Denken selbstverständlich sind, einem biblischen Schriftsteller zutrauen, wir in den Verdacht kommen Modernes in ihn einzutragen, während doch die ganze Denkschule

und geistige Atmosphäre, in der ein solcher Schriftsteller lebte, ihm gerade diese und nicht die späteren orthodoxkirchlichen Anschauungen darreichen mußte. Mit der späteren kirchlichen Trinitätslehre eine zweite gottheitliche Persönlichkeit zu setzen, wäre der Verfasser des Hebräerbriefs, wenn durch nichts anderes, schon durch seinen ächtisraelitischen Monotheismus abgehalten worden, der ihm (und wir meinen, mit Recht) dadurch unheilbar verletzt erschienen sein würde; dagegen ein reales aber nicht persönliches Mittelwesen zwischen Gott und der Sinnenwelt zu denken, bot ihm der platonisirende Alexandrinismus, in dessen Schule er sammt seinem Zeit- und Volksgenossen Philo unverkennbar gegangen ist, die wissenschaftliche Möglichkeit. Was sind die platonischen Ideen anders als reale und doch nicht persönliche, Gotte gegenüber nicht selbständige, sondern lediglich ihn offenbarende Wesen, die sich zur irdischen Wirklichkeit als deren Principien verhalten, und was ist das *ἀπαύγασμα τῆς δόξης*, der *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ* anders, als die *ἰδέα* schlechthin, das absolute Abbild Gottes und Urbild der im Menschen, im Gottmenschen gipfelnden Welt? Vielleicht ist es selbst möglich, diese platonistrende, aber deßhalb um nichts weniger biblische Weltanschauung durch die ganze Ontologie unsres Briefes hindurch zu verfolgen. Wir geben die folgenden Divinationen nicht als weitere Beweise für unsre Auffassung, deren es auch kaum mehr bedarf, sondern lediglich als eine Art von Probe, die wir auf diese Auffassung machen, indem wir ihre Uebereinstimmung mit der ganzen Weltanschauung des Verfassers vorführen. Auch unser Brief setzt eine Idealwelt über der irdisch-realen, eine Welt der *πνεύματα*, unter welchem Namen er die Engel und die Menschenseelen zusammenfaßt (1, 14; 12, 9), und so hat er den präexistenten Sohn ohne Zweifel als das *πνεῦμα* schlechthin, das *πνεῦμα αἰώνιον* (9, 14) gedacht und ihn von dem *πνεῦμα ἅγιον*, dem auch er wie Johannes nirgends eine trinitarische Stellung gibt, vor dem Eintritt in die Welt ebensowenig als Johannes unterschieden. *Πνεύματα* aber sind dem Verfasser jedenfalls nicht an und für sich Persönlichkeiten, das geht aus dem hervor, was er von den Engeln sagt; wenn die Engel zu Naturerscheinungen gemacht werden können (1, 7), wenn sie nicht Zwecke Gottes, sondern nur Mittel für ihn im Interesse der Menschen sind (1, 14), so ist ihnen doch so deutlich als möglich die Persönlichkeit abgesprochen. Schon daraus scheint aber zu folgen, daß die engelartige Existenz, welche dem Sohne vor seinem Eintritt in die Welt nach jener ganzen Vergleichung zwischen ihm und den Engeln (c. 1—2) zugedacht sein muß, eben die noch nicht persönliche Existenzform ist, die Existenzform eines puren unselbständigen Gottesorgans, wie es die Engel (nur in viel untergeordneterer Weise) auch sind. Freilich, der Unterschied muß zwischen dem *πνεῦμα πρωτότοκον* und den Engeln von Anbeginn sein, daß jenes die Bestimmung zu vollpersönlicher Existenz in sich

trägt, während diese, — nicht ebenbildliche, sondern lediglich „dienende" Geister — nicht zu Menschenseelen, sondern vielmehr zu Naturmächten bestimmt sind (1, 7); nur muß dieser Unterschied zwischen denjenigen *πνεύματα*, deren Vater Gott 12, 9 heißt (den Menschengeistern) und den (Natur=) Engeln überhaupt gedacht werden. Wodurch tritt denn nun jene den Menschengeistern zugedachte Persönlichkeit, die sie von den Engeln unterscheiden wird, wirklich ins Dasein? Die Antwort scheint uns in dem *ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκὸς* (2, 14) zu liegen. Die zu *παιδία* (— d. h. zu Kindern Gottes, nicht zu kleinen Kindern, vgl. v. 13 —) bestimmten *πνεύματα* (12, 9) haben Fleisch und Blut mitbekommen, während die *πνεύματα λειτουργικά* (1, 14), die Engel, bloße *πνεύματα* bleiben. Schließen wir hieraus zu viel, wenn wir folgern: also liegt hierin die Verselbständigung, der Uebergang zur persönlichen Existenz? Liegt es nicht im Begriff der *πνεύματα* als der „Aushauchungen" Gottes, pure Abbilder seiner Gedanken und pure Organe seines Willens zu sein, bis daß das Eingepflanztwerden in ein Natürliches ihnen ein Fürsichsein Gott gegenüber, die Möglichkeit eines Eigenwillens und Eigenlebens, und mit dieser Möglichkeit die weitere einer sittlichen Entwicklung, einer aus freiem Gehorsam gebornen Verwirklichung der mitgegebnen gottebenbildlichen Anlage verleiht? Läßt es sich nicht erst hiedurch verstehen, daß der Sohn Gottes bei aller seiner präexistenten Abhängigkeit und Unterordnung doch erst „in den Tagen seines Fleisches Gehorsam lernt", — weil nämlich jene Abhängigkeit und Unterordnung als eine lediglich metaphysische noch keinerlei Freiheit enthielt, sondern erst mit der *ἐνσάρκωσις* die Freiheit Gotte gegenüber und so die Möglichkeit des ethischen Gehorsams für ihn eintrat? Sonach wäre Fleisch= und Blut=Haben nichts, was den Menschen unter den Engel erniedrigte, — im Gegentheil; vielmehr erst dadurch wäre der Mensch unter den Engel, über den er der Idee nach weit erhaben ist (1, 14; 2, 16) erniedrigt, daß er die sinnliche Natur, anstatt sie als Motiv und Material seiner sittlichen Entwicklung zu brauchen, zu deren Fessel gemacht, dem Fleische, das zum Dienst des Geistes bestimmt war, die Herrschaft über denselben eingeräumt, und so den Lohn empfangen hätte, der dem Dienst des vergänglichen Wesens gebührte, den Tod. Und das erst wäre, wie wir schon oben behauptet, bei Jesus das *βραχύ τι ἐλαττοῦσθαι παρ' ἀγγέλους*, daß er ins Leiden und Sterben eingehen mußte, um durch den vollendeten Gehorsam gut zu machen, was seiner Brüder Ungehorsam verdorben. Womit denn vortrefflich stimmt, daß unser Brief den Uebergang aus der Präexistenz ins geschichtliche Dasein lediglich als Ensarkose, als ein *αἵματος καὶ σαρκὸς μετέχειν* bezeichnet. Denn wenn hierunter nach dem, was wir oben ausgeführt, jedenfalls nicht ein Annehmen unpersönlicher menschlicher Natur seitens einer fertigen göttlichen Person verstanden werden kann,

weil dawider die ganze rein menschliche Characteristik des geschichtlichen Christus sich auflehnt, — was für eine andere Fassung dieser Ensarkose bleibt übrig, als die, welche wir bereits dem johanneischen ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο gegeben haben, nach welcher die σάρξ, die sinnliche Natur das Element ist, in welchem ein göttliches Princip sich zur geschichtlichen Persönlichkeit realisirt?

Das ist gewiß, daß erst von dieser Auffassung aus die christologischen Räthsel unsres Briefes sich lösen. Ein so gottheitliches, der vollen Homousie theilhaftiges Wesen, wie der Eingang des Briefes es zeichnet, und doch von der Präexistenz an bis in die Erhöhung hinein subordinirt wie ein Geschöpf, doch in seiner geschichtlichen Erscheinung und Entwicklung bis in die ewige Vollendung hinein purer urbildlicher Mensch, — das vermag die kirchliche Christologie nicht zu reimen. Es reimt sich erst, wenn erkannt wird, daß dies Wesen keine Persönlichkeit wie Gott, sondern lediglich ein göttliches Princip und Organ ist, allerdings bestimmt und angelegt zum Persönlichwerden, aber diese Bestimmung und Anlage erst erfüllend im irdischen und menschlichen Dasein; es reimt sich erst, wenn erkannt wird, daß dies Wesen, das Ebenbild Gottes, welches der Menschheit Urbild ist, seiner Natur nach die Verwirklichung im menschlichen Wesen sucht und wenn es sie gefunden hat, gar nichts anderes sein kann als der urbildliche d. i. absolut gottebenbildliche Mensch. Und es reimt sich noch viel mehr als das. Während die zwei „Naturen" der Kirchenlehre aller Bemühungen der Jahrhunderte sie zu einer einheitlichen Person zusammenzudenken spotten, treten hier an die Stelle derselben die zwei Factoren, welche das Wesen jeder geschichtlichen Persönlichkeit ausmachen, das göttliche Ebenbild (1 Mos. 1, 27) oder der göttliche Lebenshauch (πνεῦμα, 1 Mos. 2, 7) als das personbildende Princip, und die sinnliche Natur, die σάρξ (der „Erdenklos" aus 1 Mos. 2, 7) oder σάρξ καὶ αἷμα als das Material, in welchem sich das göttliche Lebensprincip zur Persönlichkeit realisirt. Die Person Christi hat demnach keine andere Grundform als die der menschlichen Persönlichkeit überhaupt, die ja auch erst durch den göttlichen Factor in ihr (vgl. 12, 9) sie selbst ist, und der Unterschied zwischen ihm und allen Anderen ist lediglich der, daß in ihm nicht irgend ein Abbild Gottes, sondern das Ebenbild, nicht ein πνεῦμα aus Gott, sondern das πνεῦμα αἰώνιον in die σάρξ eingegangen ist. Und so ist denn hier möglich, was die Kirchenlehre nur angeblich gestattet, in Wirklichkeit aber ausschließt, eine reinmenschliche Entwicklung, eine sittliche Leistung und Vollendung, wie das ewige Hohepriesterthum der Menschheit sie fordert, — ohne daß dadurch der ewigen Gottheit zu nahe getreten würde, kraft deren allein doch der große Hohepriester inmitten der sündigen Menschheit aufzustehen und für sie einzutreten vermag (9, 14).

Schließlich noch ein Wort über die Stellung, die wir dieser Christo-

logie des Hebräerbriefs hinter der johanneischen und vor der paulinischen gegeben haben. Man könnte sagen, daß dem Johannes, der in Christo vor allem die absolute Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes erblickt, das Interesse an der Gottheit Christi, dagegen dem Verfasser des Hebräerbriefes, der in Christo vor allem den ewigen Hohenpriester der Menschheit anschaut, das Interesse an der Menschheit Christi das vorwiegende sei, und danach könnte es scheinen, als wäre die Christologie unsres Briefes vielmehr der petrinischen, die ja auch die Menschheit Christi vorwiegend betont, zunächst anzureihen gewesen. Indeß wäre dies doch nur ein relativer und formaler Unterschied, indem weder die johanneische Gottheit Christi offenbarend und mittheilend sein könnte, wenn sie nicht in die Menschheit gefaßt wäre, noch die Menschheit Christi im Hebräerbrief versöhnend, wäre nicht die Gottheit in ihr beschlossen, und so hätte schon darum dieses Kennzeichen kein entscheidendes sein können. Aber es ist auch überhaupt ein falscher Gesichtspunkt, die christologischen Standpunkte der apostolischen Lehrer unterscheiden und anordnen zu wollen — wie man gewöhnlich thut — auf Grund eines immer entschiedner bei ihnen hervortretenden Bekenntnisses zur Gottheit Christi, gleich als wäre dasselbe von Anfang nicht recht vorhanden gewesen und erst nach und nach durch paulinische und noch mehr durch johanneische Speculation zu Stande gekommen. Die Apostel und Propheten, welche das Neue Testament geschrieben haben, haben rein religiös genommen an Christo alle das Gleiche gehabt und im Glauben alle gleich hoch von ihm gedacht; eine Abstufung zwischen ihnen kann nur theologischer Art sein, in dem Sinne natürlich, in welchem im Neuen Testament überhaupt schon von Theologie die Rede sein kann. Und da ist keine Frage, daß der Hebräerbrief einen Fortschritt über Johannes hinaus darstellt, indem er die beiden Elemente, die Johannes mit der einem Evangelisten geziemenden Enthaltsamkeit nur leicht verbunden nebeneinanderstellt, die Logoslehre und die Thatsache des geschichtlichen Lebens Jesu, weit mehr zusammengearbeitet und begrifflich in eins gefaßt hat. Es hat ihn hiezu, abgesehen von seinem im engeren Sinne lehrhaften Zweck, einmal seine theologische Schulbildung befähigt, in der er ohne Frage dem Johannes überlegen war, andrerseits der Umstand, daß bei ihm, dem Nichtapostel, nicht sowohl der historische Eindruck des Erdenwandels Jesu als vielmehr der Glaube an den Verherrlichten den Ausgangspunkt der Lehrentwicklung bildete, ein Ausgangspunkt, von dem aus geschichtliches und vorgeschichtliches Dasein Christi leichter unter eine einheitliche Betrachtung zusammentrat. Beide Eigenthümlichkeiten hat er mit dem großen Heidenapostel gemein, der ihm im Uebrigen überlegen genug ist, um die letzte, theologisch vollendetste Gestalt apostolischer Christologie darzustellen.

VIII. Die paulinische Christologie.

zu Eph. 3, 9 ff. Bet. v. Kitzsch. Ap. Lue. A. I, [illegible]

:m wir zur Christologie des Apostels Paulus übergehen, haben wir
zunächst über die Quellen derselben auszusprechen. Bekanntlich hat
c von den überlieferten dreizehn paulinischen Briefen nur noch vier,
)ings die größten und wichtigsten, als ächt gelten lassen. Wir halten
Kritik für wirklich berechtigt gegenüber den Pastoralbriefen, in denen
wir die Persönlichkeit, Denkart und Schreibweise des Apostels nicht
:rzuerkennen vermögen; indeß sind gerade diese Briefe für die christo-
hen Fragen sehr unerheblich. Von den übrigen könnte etwa der
:serbrief durch seine Abhängigkeit von dem an die Kolosser und seinen
t zusammenhangenden Mangel an Frische und Gedrungenheit der Rede
ifel erregen; allein es läßt sich nicht absehn, wozu ein solcher Brief
Apostel hätte angedichtet werden sollen, während die Annahme einer
Paulus selbst ausgegangenen Verarbeitung des Kolosserbriefs für einen
:ren Leserkreis die Schwierigkeiten erledigt. Was aber die Baur'schen
ciffe gegen die anderen kleineren Briefe angeht, so halten wir dieselben
einen wahrhaft muthwilligen Mißbrauch der Kritik, dessen denn auch
:ändigere Schüler sich hinsichtlich des einen und anderen dieser Briefe
ämt haben. Bei dem für uns wichtigsten, dem Kolosserbrief, hat die
Vergleich mit den älteren Sendschreiben ausgebildetere Christologie den
)ächtigungsgrund gebildet; als ob dieselbe nicht hinlänglich motivirt
: durch den christologischen Anlaß, der gerade hier und nur hier den Apo-
nöthigt, einmal den speculativen, theologischen Gang in der Entwicklung
s Lehrstücks zu nehmen. Daß es übrigens ganz dieselbe Christologie
die im Kolo[illegible] und [illegible] [illegible] hervortritt, [illegible]
[illegible] überhaupt auf ihrem Wege
[illegible] helfen. [illegible]
[illegible] der Freiheit [illegible]
[illegible] Geistes mägt, [illegible]
[illegible] für [illegible] 4
[illegible] r ist
[illegible] ὀς. ὁ
[illegible] ύριος
[illegible] ῦ, heißt

Eine andere Vorfrage ist, ob denn diese auf einen beträchtlichen Zeitraum sich vertheilenden Urkunden paulinischer Lehre nicht etwa verschiedene Entwickelungsphasen derselben enthalten, also zum Aufbau eines einheitlichen Lehrbegriffs nicht ohne Weiteres zu verwenden sind. Schumann in seiner „Lehre des A. u. N. T. von der Person Christi (Bd. II., S. 515 fg.) hat diese Frage bejaht und drei Perioden christologischer Entwicklung bei Paulus unterschieden, die erste abschließend mit dem ersten Korintherbrief, die andere den zweiten Korinther-, den Galater- und den Römerbrief umfassend, und die dritte durch die Gefangenschaftsbriefe gebildet. Gewiß ist an sich nichts dagegen einzuwenden, daß ein Fortschritt in der Lehrentwicklung des Apostels aufgesucht wird, und was ist wahrscheinlicher als daß z. B. ein Anlaß wie der des Kolosserbriefes ihn zu erneutem Durchdenken der christologischen Fragen geführt hat; dennoch müssen wir uns gegen eine solche periodisirende Behandlung der paulinischen Christologie erklären. Gerade der von Schumann der frühesten Periode zugetheilte erste Brief an die Korinther beweist in Stellen wie 8, 6 und 15, 47 ff., daß die vom Kolosserbrief in ihrer Vollendung beurkundete Lehranschauung des Apostels von der Person Christi in ihren entscheidenden Grundzügen bereits fertig gewesen sein muß, als seine schriftstellerische Thätigkeit begann, und bei dem großen Zwischenraum, der zwischen der Bekehrung und den ersten Sendschreiben des Apostels liegt, ist das auch gar nicht anders zu erwarten. Aus der eigentlichen Werdezeit der paulinischen Denkart haben wir gar keine Urkunden, selbst die frühesten Predigten in der Apostelgeschichte gehören derselben kaum mehr an, und wenn Schumann auf deren unentwickelteren christologischen Typus ein besonderes Gewicht legt, so übersieht er, daß in diesen einfachen Missionsreden das *γάλα ὑμᾶς ἐπότισα καὶ οὐ βρῶμα, οὔπω γὰρ ἐδύνασθε* (1 Cor. 3, 2) sich von selbst verstand. Uebrigens wird das Recht die verschiedenen Aeußerungen des Apostels ohne chronologische Rücksicht zu benutzen sich in unserer Darstellung seiner Christologie von selbst ausweisen, durch das vollkommen zusammenstimmende Ergebniß, das bei diesem Verfahren herauskommt.

Daß Paulus — und nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, Johannes — die ausgebildetste Christologie im Neuen Testament darbietet, hat sich freilich auch erst durch unsre Untersuchung auszuweisen, es scheint uns aber auch, sobald man einmal den Johannes nicht ins nachapostolische Jahrhundert verweist, von vornherein gar nicht anders erwartet werden zu können. Niemand unter den Aposteln hatte einen so starken Antrieb das Christenthum mit dem Judenthum auseinanderzusetzen, also es lehrhaft zu entwickeln, wie Paulus, der nicht wie die älteren Apostel in sanftem Uebergang, sondern in jähem Bruch vom Alten zum Neuen geführt worden war und der kraft seines ebenhierin wurzelnden besonderen Berufes das Evangelium vorzugsweise Solchen zu predigen hatte, denen er es nicht einfach

an alttestamentliche Voraussetzungen anknüpfen konnte, den Heiden. Diesem seinem eigenthümlichen Lebensgang und Lebensberuf entsprach bei ihm zugleich eine ursprüngliche Begabung und erhaltene Schulbildung, wie sie in diesem Maaße gleichfalls keinem von seinen Genossen eignete. Er ist der Theologe unter den Aposteln, einmal durch seinen ebenso scharfen als tiefsinnigen Geist, der rastlos zu den letzten Consequenzen vordringt und dabei systematisch nach den verschiedensten Seiten gewandt ist, und dann durch die exegetische, dialectische und speculative Schule der Schriftgelehrsamkeit, durch die er hindurchgegangen, und die ihm — wie wir gerade auch an seiner Christologie wahrnehmen werden — nachdem er erst ihre Fesseln gebrochen, die frei gehandhabten formalen Hülfsmittel zur lehrhaften Ausprägung des Christenthums gewährte. So ist anerkanntermaaßen er es, der vor allen anderen Schriftstellern des Neuen Testaments eine fast systematische Entwickelung christlicher Lehre darbietet, und sollte sich denn dieser allgemeine Vorzug seines Lehrbegriffs überall ausweisen, nur nicht an seiner Christologie? Allerdings hat er in seinen früheren und größeren Briefen keinen apologetisch-polemischen Anlaß dieses Lehrstück geflissentlich zu erörtern, — erst im Kolosserbrief tritt einmal dieser Fall ein; nichtsdestoweniger erscheint dasselbe auch in jenem schon als ein wohldurchdachtes und gereiftes, und wie hätte es bei der grundlegenden Bedeutung desselben anders sein können? Christus war dem Apostel in durchgreifendster und persönlichster Weise der Urheber seines neuen Glaubens und Lebens geworden, und wenn Paulus sich nun über diesen neuen Glaubens- und Lebensgehalt Rechenschaft zu geben suchte, so ging er zwar aus von der Frage „Wie wird der Mensch vor Gott gerecht?", aber sogleich die Antwort auf diese Frage „Durch den Glauben an Christum" führte ihn in die Christologie. Gegenstand des rechtfertigenden Glaubens konnte Christus ja nur sein, weil „Gott in Christo war und die Welt mit ihm selbst versöhnte", und so war die Frage nach dem Geheimniß der Person, in welcher hier auf Erden Gott in seiner Fülle gewohnt, sofort gegeben, und das geschichtlich geoffenbarte Verhältniß Christi zu Gott trieb dann seine Folgerungen in das nachgeschichtliche wie in das vorgeschichtliche Dasein hinein.

Bei dem durchgebildeten Character des paulinischen Lehrbegriffs wird es wohlgethan sein der so sich entfaltenden Christologie einiges Grundlegende aus der Theo- und Anthropologie des Apostels vorauszuschicken. Was die Gottesidee des Apostels angeht, so bekennt er den entschiedensten Monotheismus: *οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς*, sagt er 1 Cor. 8, 4 (vgl. Röm. 3, 30; 16, 27; Gal. 3, 20; Eph. 4, 6). Und zwar ist dieser *εἷς θεός* niemand anders als der Vater: *ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*, heißt

es im selben Zusammenhang weiter. Wie Großes und Einziges hier immer in dem εἷς κύριος liegen möge, es ist unleugbar, daß Paulus geflissentlich den Namen ϑεός auf Christum nicht anwendet, vielmehr den εἷς κύριος von dem εἷς ϑεός, außer dem kein anderer ist, aufs Bestimmteste unterscheidet. Dieselbe Anschauung und Ausdrucksweise geht ausnahmslos und in unzähligen Fällen durch sämmtliche paulinische Briefe hindurch: überall ist „Gott" = der Vater, unser Vater, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, und überall ist „der Vater", und der Vater allein, = Gott, unser Gott, der „Gott Jesu Christi" (Eph. 1, 17); überall mit einem Wort congruiren die Begriffe „Gott" und „Vater", während der „Sohn" oder der „Herr" ebenso durchgängig von „Gott" wie vom „Vater" unterschieden wird. Es ist die mehrerwähnte von der späteren Kirchenlehre wesentlich abweichende Begriffsfassung, wie sie durchs ganze Neue Testament hindurchgeht und im Interesse unserer Untersuchung nicht genug beachtet werden kann. — Kann demnach von einer ontologischen Trinitätslehre im Sinne des athanasianischen Symbolums bei Paulus schlechthin keine Rede sein, so fehlt gleichwohl in seiner Gottesidee nicht der Gedanke der Selbstunterscheidung Gottes, vielmehr ist es durchgängige Anschauung, daß dieser einige und alleinige Vatergott ebenso vollkommen in einem Anderen sein könne, als er in sich ist und ewig bleibt. Ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν, heißt es Eph. 4, 6 von dem εἷς ϑεὸς καὶ πατήρ: also dieser ewige Vater kann zugleich alle durchdringen und allen einwohnen und dabei doch zugleich über ihnen verharren, kann aus sich herausgehn und sich mittheilen, ohne darum minder in sich zu beharren und sich selbst in ewiger Erhabenheit zu bewahren. Demgemäß wohnt Gott nach seiner ganzen Fülle in Christo (Col. 2, 9) und ist nichtsdestoweniger sein Vater, sein Oberhaupt (1 Cor. 11, 3), ja sein Gott (Eph. 1, 17). Demgemäß ist die Gemeinde „der Tempel Gottes", in dem „Gott wohnt und wandelt" (1 Cor. 3, 17; 2 Cor. 6, 16) und jeder einzelne Gläubige wieder eine Behausung Gottes im Geiste" (Eph. 2, 22), und wohnt doch wieder Gott der Gemeinde gegenüber in Christo σωματικῶς (Col. 1. 19; 2, 9) und faßt auch wieder Christum sammt der Gemeinde als der Allumfassende in sich zusammen (Col. 3, 3 ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ ϑεῷ vgl. 1 Cor. 3, 23). Hier liegen die Grundsteine einer ontologischen Trinitätslehre, aber offenbar einer anderen, als der des Symbolums Quicunque, einer ontologischen Trinitätslehre, die nicht den unpersönlichen Begriff des göttlichen „Wesens" in drei ewige Persönlichkeiten gliedert, sondern die in der Einen absoluten Persönlichkeit des Vatergottes drei ewig begründete Seinsweisen unterscheidet, — die im Wesen Gottes als der absoluten Persönlichkeit die Möglichkeit nachweist zugleich hoch über uns und mitten unter uns und inwendig in uns zu sein.

Was andrerseits den Menschen angeht, so denkt ihn Paulus als das Erzeugniß zweier Factoren, eines göttlichen und eines nichtgöttlichen, als eine Einigung von πνεῦμα und σάρξ. Es ist ein Irrthum, wenn man so vielfach aus der Bezeichnung des sündigen und sterblichen Menschen als σαρκικός oder σάρξ geschlossen hat, der Grundbegriff dieses Wortes sei die menschliche Natur als solche, nur mit dem Nebenbegriff der creatürlichen und moralischen Schwäche; σάρξ heißt nichts anderes als (lebendiges) „Fleisch“, d. h. nicht menschliches, sondern sinnliches Dasein, belebte, beseelte Materialität, und daß das auch bei Paulus nicht anders ist, geht einfach aus der Synonymität, in der die Begriffe σάρξ, μέλη, σῶμα bei ihm stehen (vgl. z. B. Röm. 7, 14—24), hervor. Aber so Recht Baur hat, diese Bedeutung von σάρξ geltend zu machen, so bodenlos ist seine weitere Behauptung, Paulus betrachte den Menschen ursprünglich und vor der Wiedergeburt als ein rein sinnliches Wesen, der νοῦς sei ihm nur ein Product der beseelt gedachten σάρξ, und wenn von einem πνεῦμα ἀνθρώπινον die Rede sei, wie z. B. 1 Cor. 2, 11, so sei damit nur dieser aus der sarkischen ψυχή hervorgegangene νοῦς in populärer Weise bezeichnet*). Kaum daß die Beschreibung des „natürlichen“ d. h. gefallenen Menschen, die Baur ohne Weiteres als Beschreibung des Menschen als solchen nimmt, dieser Auffassung einigen Schein leiht: in dem gefallenen Menschen ist die göttliche Anlage allerdings ohnmächtig und gebunden, die sinnliche Natur dagegen entzügelt und dominirend, so daß die aus dem πνεῦμα entspringenden formalen Geistesvermögen, Vernunft und Wille, der σάρξ unterthan sind und der ganze Mensch a parte potiori (— nämlich alsdann potiori —) als σαρκικός, als σάρξ bezeichnet werden kann. Aber nicht einmal in diesem gefallenen Menschen verleugnet sich nach Paulus das πνεῦμα in seiner gottverwandten, gottgebornen Natur: woher hätte denn der Heide das in seinem Herzen wohnende Gesetz (Röm. 2, 15); woher hätte denn auch im unwiedergebornen Zustande der νοῦς, der ἔσω ἄνθρωπος die Lust an Gottes Gesetz, wider welche die überlegene σάρξ Krieg führt (Röm. 7, 22—23)? Wäre die καρδία, der νοῦς, der ἔσω ἄνθρωπος — Ausdrücke, welche der Apostel dem 1 Cor. 2, 11 und sonst gebrauchten „πνεῦμα“ nur darum im Römerbrief vorzieht, weil er einer Verwechslung mit dem πνεῦμα als Princip der Wiedergeburt vorbeugen will —, wäre das alles nur Product der (nach Baur dazu an sich ungöttlichen) σάρξ, wie könnte es denn derselben widerstreiten und ihr gegenüber den Willen Gottes, der ja dann dem natürlichen Menschen völlig fremd sein müßte, vertreten? Daß Paulus dem Menschen als solchem, auch dem gefallenen Menschen ein πνεῦμα zuschreibt als selbständigen Factor gegenüber der σάρξ (oder dem

*) Vgl. Baur's Neutest. Theologie S. 142 ff.

σῶμα, das mit oder ohne ausdrückliche Hervorhebung der *ψυχή* auch wohl dafür gesetzt wird), das geht aus Stellen wie 2 Cor. 7, 1 (*καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος*), 1 Cor. 7, 34 (*ἵνα ᾖ ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι*), 1 Theſſ. 5, 23 (*καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως . . . τηρηθείη*) zur Genüge hervor. Soll denn nun das *πνευματικόν* überall im paulinischen Sprachgebrauch das Göttliche, unmittelbar von Gott aus- und zu Gott Hingehende sein, nur nicht in seiner Anthropologie? Hebt er in Worten wie „der Geist (Gottes) selbst gibt Zeugniß unserm Geiste, daß wir Gottes Kinder sind" (Röm. 8, 16) nicht die ursprüngliche Verwandtschaft des *πνεῦμα θεῖον* und *ἀνθρώπινον* geflissentlich hervor? Ja kann er nach der ganzen auf 2 Mos. 2, 7 ruhenden biblischen Anthropologie unter dem *πνεῦμα*, das er dem Menschen zuerkennt, etwas anderes gedacht haben, als einen Hauch aus Gottes eigenstem Wesen, der bei dem Menschen — und nur bei ihm — in sinnliche Natur hineingehaucht, denselben über alle blos erdgeborne Kreatur erhebe? Und wenn nun das, was in der zweiten Schöpfungsgeschichte (1 Mos. 2) durch den mit dem „Erdenkloſe" sich verbindenden Gotteshauch ausgedrückt wird, in der ersten Schöpfungsgeschichte als Geschaffenwerden des Menschen nach dem Bilde Gottes auftritt, so findet sich auch diese Ausdrucksweise für die ursprüngliche und unveräußerliche Gottverwandtschaft des Menschen bei Paulus. 1 Cor. 11, 7 nennt er den Mann *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ*, und wenn das hier auch zunächst nur in der äußerlichen Beziehung gesagt ist, in welcher es dem Weibe nicht ganz so wie dem Manne gilt, so kann doch Paulus diese Begriffe, die er 2 Cor. 4, 4—6 auf Christi Verhältniß zu Gott anwendet, nicht überhaupt nur in diesem äußerlichen Sinne verstehen. Vielmehr wenn der Mensch nach Röm. 8, 29, 1 Cor. 2, 7, Eph. 1, 4—5 vor der Welt Grundlegung zur Gemeinschaft Gottes, zum Ebenbild und zur Herrlichkeit seines Sohnes, also auch zur *εἰκών* und *δόξα* Gottes selbst bestimmt ist, so muß er ebenhiezu auch von Anbeginn seines irdischen Daseins angelegt sein und so kann das, was der Apostel 1 Mos. 1, 27 von der anerschaffenen Gottebenbildlichkeit des Menschen las, ihm nichts Geringeres als eben diese Anlage bedeutet haben. Am unwidersprechlichsten aber bezeugt er seine Anschauung von der ursprünglichen und unveräußerlichen Gottverwandtschaft des Menschen in seiner Predigt zu Athen, in der er dem natürlichen, ja dem heidnischen Menschen eine unverlierbare Gottgemeinschaft zuschreibt und dieselbe auf eine Abkunft aus Gottes Wesen („*γένος*") also auf das Vorhandensein eines Uebercreatürlichen im Menschen zurückführt: — *ζητεῖν τὸν κύριον, εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν, καίτοιγε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα, ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν*

καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασι „Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν" (Apg. 17, 27—28). Allen diesen Zeugnissen gegenüber kann das *ἐκ γῆς χοϊκός*, welches Paulus 1 Cor. 15, 47 von Adam aussagt, unmöglich beweisen, daß er den Menschen vor der Wiedergeburt ohne göttliches Lebensprincip, ohne *πνεῦμα* gedacht habe*). Wir werden unten auf diese Stelle zurückkommen; hier wird die Bemerkung genügen, daß Baurs Folgerung aus dem *ἐκ γῆς χοϊκός* gerade so vernünftig ist, als wenn daraus, daß Christus ebendort *πνευματικός* und *πνεῦμα ζωοποιοῦν* genannt wird, gefolgert werden wollte, Paulus habe Christo die *σάρξ* abgesprochen, die er ihm vielmehr entschieden zugesprochen hat (Röm. 1, 3; 8, 3).

Aber auch nicht dualistisch hat Paulus den Menschen gedacht, als ob von Anfang ein göttliches und ein ungöttliches Princip in ihm stritte und die Sünde zu seinem Wesen gehörte. Wenn Baur die *σάρξ* von Anbeginn eine *σὰρξ ἁμαρτίας* sein läßt, weil das natürliche, endliche Wesen als solches nur dem Göttlichen entgegengesetzt sein könne**), so verwechselt er einfach den Begriff des Nichtgöttlichen mit dem des Ungöttlichen; das Sinnliche als solches ist jenes, aber nicht dieses. Nicht aus der Sinnlichkeit als solcher, vielmehr aus dem Willensmißbrauch, aus der *παρακοή* (Röm. 5, 19) entspringt dem Apostel die Sünde, und wie könnte es anders sein bei einem Denker, der die biblische Schöpfungslehre, welche alles Gottgeschaffene gut nennt, zur Voraussetzung hat, der den Leib einer positiven Heiligung und einer unsterblichen Verklärung für fähig hält, und der Christo selbst *σάρξ* zugeschrieben und ihn doch zugleich als den vollkommen Sündlosen (2 Cor. 5, 21) gewußt hat?***) Allerdings ist ihm die *σάρξ* im gefallenen Menschen der Sitz und Heerd aller Sünde, denn das sinnliche, blos natürliche Dasein ist als das *μὴ ὄν*, als das des wahren Lebens Entbehrende selbstsüchtig an und für sich, so daß da, wo das sinnliche Lebensprincip den Menschen beherrscht, alle Formen der Selbstsucht (auch die nicht sinnlich gefärbten, wie Hochmuth und dergl.) aus der *σάρξ* aufsprießen; aber diese natürliche Selbstsucht, die ja auch der außermenschlichen Natur überall innewohnt, ist noch nicht die Sünde, sondern die Sünde entsteht erst, indem der Mensch das Sinnenleben, welches in der Dienstbarkeit des Geisteslebens stehen sollte, zügellos werden und das Geistesleben beherrschen läßt. Indem Adam sich von Gotte, dem starken

---

*) Baur a. a. O. S. 191.

**) Ebendaselbst S. 144 und 191.

***) Baur findet in dem Ausdruck *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* Röm. 8, 3 eine verdeckte Antinomie der Lehre des Apostels. (Neutest. Theol. S. 189—191). Er hätte an ihm vielmehr die Antinomie erkennen sollen, in der sich seine Auffassung mit dem wirklichen Sinne des Apostels befindet.

Halt seines höheren Lebensprincips abwandte und der Sinnenwelt hingab, gewann in ihm das entfesselte und ebendamit entartende σαρκικόν über das πνευματικόν, jenes Uebergewicht welches als Verderb der ganzen menschlichen Natur sich auf alle seine Kinder vererbte und dieselben zu σαρκικοί, πεπραμένοι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν (Röm. 7, 14) machte. Ist dies die wirkliche paulinische Anschauung, so ergibt sich von hier aus, welche Bestimmung ursprünglich der σάρξ in ihrem Verhältniß zum πνεῦμα gesetzt war. Das πνεῦμα als göttlicher Factor des menschlichen Wesens, oder das Bild Gottes im Menschen ist ja ursprünglich als reine Anlage zu denken, welche erst auf ethischem Wege zur Verwirklichung gelangen kann und soll, und daß auch Paulus es so gedacht hat, geht daraus hervor, daß er das Bild Gottes (welches dann mit der uns zugedachten δόξα θεοῦ zusammenfällt), auch wieder als ein Ziel der Vollendung setzt, dem wir durch Heiligung zustreben sollen (vgl. Röm. 8, 29—30; 2 Cor. 3, 18; Ephes. 1, 4—6; Col. 3, 10). Die zu dieser Entwicklung erforderliche Freiheit sammt den Impulsen zum Gebrauch derselben hat aber der uns innewohnende göttliche Lebenskeim nur durch sein Eingepflanztsein in die σάρξ: erst an der Leiblichkeit gewinnt das aus Gott stammende πνεῦμα die Basis eines Fürsichseins, einer (natürlich relativen) Selbständigkeit Gotte gegenüber, und erst mittelst der Leiblichkeit wird es einer Fülle von Anregungen theilhaftig, die vernünftig und willenhaft verarbeitet zu ebenso vielen Momenten einer sittlichen Entwicklung führen. Hätte der Menschengeist das ihm so durch die σάρξ formell und materiell ermöglichte freie Handeln und Sich-selbst-bestimmen in unverbrüchlichem Gehorsam gegen das ihm innewohnende Gottesgesetz (Röm. 7, 23) durchgeführt, so würde er das als Potenz, als Keim in ihm gesetzte Göttliche zu einem actuellen Sein und Wohnen Gottes in ihm entfaltet und vermöge dieser Entfaltung auch die Leiblichkeit vergeistigt und zum Gefäße der Herrlichkeit verklärt haben, mit welcher am Ziel seiner irdischen Entwicklung gekrönt zu werden er vor der Welt Grundlegung bestimmt war. Ist doch dies alles auch jetzt noch, da Sünde und Gnade dazwischengetreten, der durch die Wiedergeburt neu eröffnete Weg des Menschen zu seiner ewigen Bestimmung; was aber in der sündigen Welt durch die wiedergebärende Gnade ermöglicht wird, das wäre selbstverständlich in der ursprünglichen ein Werk reiner Entwicklung gewesen, und ein solches ist es ja auch in der That geworden bei dem Einen, der von keiner Sünde gewußt hat.

Erwägen wir diese Gottes- und Menschenidee des Apostels recht, so muß sich uns seine Christologie eigentlich schon von hier aus in negativer wie in positiver Weise entscheidend bestimmen. In negativer: denn das ist schon nach dem Bisherigen klar, daß Paulus die chalcedonensische Zweinaturenlehre nicht haben kann; er kennt ja weder eine vom Vatergott verschiedene zweite göttliche Persönlichkeit, die im Sinne jener Lehre mensch-

liche Natur annehmen könnte, noch ist ihm die menschliche Natur etwas dem göttlichen Wesen so fremdes, daß eine ausnahmsweise Zusammenfügung derselben mit der göttlichen nothwendig und möglich wäre. Indem der Apostel vielmehr die Idee des Menschen nur zu Stand und Wesen kommen läßt kraft eines in das sinnliche Dasein sich einpflanzenden göttlichen Princips und so die menschliche Natur als solche zur Einwohnung Gottes und zur Theilnahme an Gottes ewiger Herrlichkeit angelegt sein läßt, darf er das menschliche Wesen nur in idealer Vollkommenheit und Vollendung denken — und er hat das gottmenschliche Wesen. Weiß er nun von einer Person, die in der Form menschlichen Lebens die Fülle der Gottheit in sich getragen und die persönliche Offenbarung Gottes gewesen, so wird er sich diese Person nicht denken können als aus einer göttlichen und einer menschlichen Natur zusammengesetzt, sondern sie wird ihm, weil ja das Ebenbild Gottes, nach welchem der Mensch geschaffen worden, selbstverständlich das Urbild der Menschheit ist, als die urbildlich-menschliche von selbst auch die absolut gottebenbildliche sein. Weiter aber wird er dies Ebenbild Gottes und Urbild der Menschheit, in welchem das göttliche Wesen in seiner Offenbarung und das menschliche in seiner Vollendung gedacht congruiren, in drei verschiedenen Existenzformen zu denken vermögen, — in einer idealen, in welcher es noch in unmittelbarer Einheit mit Gott ist, ohne Fürsichsein, welches es ja erst durch sein Eingehn in die *σάρξ* erlangen kann; in einer geschichtlichen, in der es sich auf Grund der durch die Ensarkose gewonnenen Unterscheidung von Gott ihm gegenüber ethisch verwirklicht, und in einer verherrlichten, in welcher diese ethisch vollendete Entwicklung ausgemündet ist in eine metaphysische Einheit mit Gott, die dennoch den gewonnenen persönlichen Unterschied nicht aufhebt. — Indeß diese aus der Gottes- und Menschheitsidee des Apostels gezogene Divination soll unsrer Untersuchung seiner Christologie nicht vorgreifen, zu der wir nunmehr übergehen.

Fragen wir, unter welchen der beiden erörterten Begriffe der Apostel das Ich oder die Persönlichkeit Christi stelle, unter den Begriff „Gott“, oder unter den Begriff „Mensch“, so ist die Antwort allerdings im Seitherigen schon gegeben. Da er nur Eine göttliche Persönlichkeit kennt, so ist der erstere Fall unmöglich, er müßte denn Christum für den Vater erklären. Nichtsdestoweniger hat man eine Stelle nachzuweisen gemeint, in der Paulus Christum im eigentlichsten und absolutesten Sinn „Gott“ (*ὁ θεός*) nenne. Man hat Röm. 9, 5, wo eine Aufzählung der göttlichen Bevorzugungen Israels mit den Worten schließt *ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας*, die Schlußworte auf Christus bezogen und so eine allerdings nicht weiter zu überbietende Beweisstelle der Gottheit Christi herausgebracht. Allein jedenfalls besteht hier die ungezwungene Möglichkeit, die Worte auf

den Vatergott zu beziehen; — was ist natürlicher, als daß der Apostel, ergriffen von der Menge und Größe der angeführten Gnaden Gottes gegen sein Volk, in eine Lobpreisung des allwaltenden Gottes ausbricht? Und diese ungezwungene Möglichkeit wird uns, wenn wir die durchgängige Lehrweise des Apostels von Gott und Christus erwägen, zur zwingenden Nothwendigkeit. Wer auch nur die eine Stelle 1 Cor. 8, 4—6 *οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς . . . . ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ . . . καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός* geschrieben hätte, der hätte nicht ohne den vollendetsten Selbstwiderspruch diesen *κύριος*, den er von dem *εἷς θεός*, außer dem es keinen zweiten gibt, unterschied, als den *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* bezeichnen können; nun aber darf man fragen, wo wäre die Stelle bei Paulus, in der er Christum, den präexistenten wie den geschichtlichen, den geschichtlichen wie den verherrlichten, von „Gott“ nicht unterschiede und Gotte nicht unterordnete. Dieser Thatsache gegenüber das *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς* Röm. 9, 5 auf Christum deuten anstatt auf den Vater, heißt also den klarsten und anerkanntesten hermeneutischen Grundsätzen zuwiderhandeln und der Schrift aus dogmatischem Vorurtheil Gewalt anthun*). — Andererseits steht das unbestreitbar fest, daß Paulus Christum in unbefangenster und unumwundenster Weise unter den Begriff „Mensch“ stellt. So bezeichnet er ihn Apg. 13, 23 einfach als Abkömmling Davids (— *τούτου ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ σπέρματος ἤγαγε* — oder *ἤγειρε* — *τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα Ἰησοῦν*) und Gal. 3, 16 als Saamen Abrahams (*καὶ τῷ σπερματί σου, ὅς ἐστι Χριστός*): wie viel auch dem Israeliten in dem Namen „Sproß Davids“, „Saamen Abrahams“ liegen mochte, es bleibt immer selbstverständlich, daß der Nachkomme von Menschen nur ein Mensch sein kann. Andere Stellen reden noch ausdrucks=

---

*) Die Gründe, die man gegen die Deutung auf Gott und für die auf Christus anführt, sind wesentlich zwei: 1) es würde auffallen, wenn nach dem *κατὰ σάρκα* gar keine Hervorhebung der höheren Natur Christi stattfände, und 2) bei Doxologieen pflege das *εὐλογητός* voranzustehen. Aber was das erstere angeht, so ist gar nicht abzusehen, warum Paulus hier, wo er nicht über die Person Christi, sondern über die Vorzüge Israels redet, dem Gedanken, daß auch Christus *κατὰ σάρκα* aus Israel stamme, irgend ein Gegengewicht zu geben gedrungen sein sollte, und was das zweite betrifft, so ist es doch eine wunderliche Sache, daß Paulus statt des gewöhnlichen „Gelobt sei Gott“ nicht auch einmal „Gott sei gelobt“ soll haben schreiben dürfen, wie überdies auch Ps. 68, 20 zu lesen steht. — Eine zahlreich vertretene vermittelnde Auslegung geht dahin, das *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* von *θεός* durch ein Komma so weit zu trennen, daß Christus doch nur *θεός*, nicht *ὁ θεός* heißen würde. Das wäre allerdings mit der sonstigen Ausdrucksweise des Apostels eher zu vereinigen, hätte freilich aber auch nach Joh. 10, 34 keine große dogmatische Bedeutung. Allein ich bekenne, daß mir diese Isolirung des *θεός* von dem Artikel künstelnd und sprachlich genommen unhaltbar erscheint.

voller. Apg. 17, 31 heißt Christus „ein *Mann*, den Gott (zum Weltrichter) verordnet hat (*ἀνδρί, ᾧ ὥρισε*, wo das *ᾧ* — statt *ὅν* — auf Attraction beruht); Röm. 5, 15 spricht geradezu von der *χάρις τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, und 1 Cor. 15, 21 stellt Jesum als Menschen dem ersten Menschen gegenüber, — *ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος καί δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν*. Es versteht sich von selbst, daß in diesen beiden letzteren Stellen Christus durchaus nicht als gewöhnlicher Mensch, als einer von den Vielen bezeichnet werden soll, daß vielmehr der Name „Mensch" sensu eminenti auf ihn angewandt wird, aber um so weniger geht es an, sich hier mit der beliebten Ausrede durchzuhelfen, es sei eben nur von der menschlichen Natur Christi die Rede; wie wunderlich wäre es auch, wenn gerade dieser menschlichen Natur, abgesehen von der göttlichen, „Gnade" (*χάρις*) und Macht die Todten aufzuerwecken zugeschrieben würde. Wie sehr dem Apostel gerade der *ganze* Christus unter die Kategorie „Mensch" fällt, das geht vielleicht noch sprechender aus einigen mittelbaren Andeutungen hervor. 1 Kor. 15, 27 wendet er den Spruch des achten Psalms „Alles hat er unter seine Füße gethan" auf die immer absoluter werdende Weltherrschaft des erhöhten Christus an. Dieser Spruch geht aber im Grundtext auf den Menschen als solchen; — also was dem Menschen als solchem von Gott zugedacht ist, das und nichts anderes ist es, was sich an Christus auch in seiner höchsten Herrlichkeit verwirklicht; Er ist die Wirklichkeit der im achten Psalm ausgesprochenen göttlichen Idee des Menschenkindes. Im selben Kapitel (1 Cor. 15, 16) argumentirt der Apostel in Betreff der Auferstehung der Todten" *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται;* — könnte er so argumentiren, wenn er Christum im Kern seines Wesens für eine nicht menschheitliche, sondern trinitarische Person hielte? Für eine solche wäre ja der Tod überhaupt nur zum Scheine möglich, die Ueberwindung desselben aber naturnothwendig gewesen, auch wenn es für die Menschenkinder keine Auferstehung gäbe. Die entscheidendste Stelle aber ist offenbar Röm. 1, 3—4 *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*. Hier wird allerdings dem *κατὰ σάρκα*, nach welchem er Davids (und Abrahams) Saame ist, eine andere, höhere Seite seines Wesens entgegengestellt, auf der seine Gottessohnschaft beruht; aber so wenig *κατὰ σάρκα* die menschliche, so wenig bezeichnet *κατὰ πνεῦμα* die göttliche Natur im Sinne der Kirchenlehre. Vielmehr kommt ja in jedem Menschen zur *σάρξ*, der sinnlichen Natur, das *πνεῦμα*, das höhere Lebensprincip hinzu, um ihn erst zum Menschen, zum persönlichen, gottebenbildlichen Wesen zu machen; indem also Paulus die Person Christi aus denselben beiden Factoren bestehen läßt, aus welchen die menschliche Persönlichkeit als solche besteht, und seine Gottessohnschaft lediglich

herleitet aus der eigenthümlichen Bestimmtheit, welche der höhere Factor bei ihm gehabt (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης), schließt er die Möglichkeit, außer der durch jene beiden Factoren constituirten menschlichen Natur noch eine davon verschiedene göttliche in ihm zu setzen, so entschieden als möglich aus*).

Es versteht sich nach dem allen von selbst, daß der „Sohn Gottes", γενόμενος ἐκ γυναικός und γενόμενος ὑπὸ νόμον (Gal. 4, 4), auch eine ächtmenschliche, sittliche Entwicklung haben muß; er „wird gehorsam bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuz" (Phil. 2, 8). Aber gerade dieser Proceß führt sofort auch auf ein Wunderbares und Einziges, welches bei allem Eingefaßtsein dieser Person in die allgemeine Idee des mensch-

*) Es ist hier wohl der passendste Ort, die wenigen christologisch bedeutsamen Stellen der Pastoralbriefe zu berücksichtigen, welche sämmtlich die Frage, ob Christus als persönlicher „Gott" oder als menschliche Persönlichkeit gedacht sei, betreffen. Können wir diese Briefe auch nicht als Schriften des Apostels selber anerkennen, so gehören sie doch ohne Frage der von ihm herstammenden kirchlichen Richtung und Ueberlieferung an; ohne Zweifel hat in ihnen das geängstete nachapostolische Zeitalter den Namen des großen Streiters Christi zur Befestigung des kirchlichen Amtes und Bekämpfung des keimenden Gnosticismus zu Hülfe gerufen und die in paulinischen Gemeinden vorhandne Verfassungs- und Lehrtradition durch seine Autorität zu fixiren gesucht. Die klarste und gewichtigste christologische Stelle in den Pastoralbriefen ist jedenfalls 1 Tim. 2, 5 εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς. Hier ist mit denkbar größter Bestimmtheit und in voller Uebereinstimmung mit den ächten Briefen des Apostels Christus von dem Einen Gott als Mensch unterschieden. Unleugbar läßt schon allein diese Stelle wenig Wahrscheinlichkeit übrig, daß Christus in anderen Stellen der Pastoralbriefe als „Gott" bezeichnet sein sollte. Man hat diese Bezeichnung in den Stellen 1 Tim. 3, 16, Tit. 2, 13; 1, 3 gefunden. In 1 Tim. 3, 16 steht und fällt das mit der Lesart θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί; bekanntlich ist aber die Lesart ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί die durch äußere und innere Gründe entschieden überlegene, und nun auch vom Cod. Sinait. wieder bestätigt worden. In der Stelle Tit. 2, 13 (ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) scheint derselbe Fall vorzuliegen wie in 2 Petri 1, 1, nämlich daß der vor σωτῆρος nachlässig ausgelassene Artikel den ganzen Schein, als sei hier Christus als ὁ μέγας θεός bezeichnet, verschuldet; denn daß die Parusie Christi nicht auch als eine Erscheinung der Herrlichkeit des Vaters bezeichnet sein könnte, ist nicht einzusehen; Christus erscheint ja in ihr nach seinem eignen Ausdruck eben „in der Herrlichkeit seines Vaters." Die christologische Deutung der Stelle Tit. 1, 3 endlich (κατ' ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ) beruht lediglich auf dem Vergessen der Thatsache, daß auch sonst in den Pastoralbriefen Gott der Vater mit Vorliebe als σωτήρ bezeichnet wird (Tit. 2, 10 vgl. mit v. 11; 3, 4 vgl. mit v. 6; 1 Tim. 2, 3 vgl. mit v. 5; 4, 10; auch Jud. v. 25). So daß also in den Pastoralbriefen das Resultat dasselbe ist wie in den unbezweifelten älteren paulinischen Schriften.

lichen Wesens sie von allen anderen Menschenkindern unterscheidet und bereits in der ursprünglichen Anlage derselben gesetzt sein muß. Ist die Person Christi eine Einigung von σάρξ und πνεῦμα wie jede menschliche Person, so sind doch beide Factoren bei ihm in eigenthümlicher und vollkommen einziger Weise bestimmt; die σάρξ an ihm ist nur ein ὁμοίωμα der σάρξ ἁμαρτίας der Andern (Röm. 8, 3), und das πνεῦμα in ihm ist ein πνεῦμα ἁγιωσύνης, kraft dessen er Gottes Sohn ist (Röm. 1, 4). Was heißt das, daß „Gott seinen Sohn sandte ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας?" Baur hat diese Stelle möglichst verwirrt und zu einem Selbstwiderspruch des Apostels verkehrt, indem er zwischen σάρξ und σάρξ ἁμαρτίας nicht unterschied. Nicht in einem bloßen ὁμοίωμα σαρκός, anstatt in einer wirklichen σάρξ, sandte Gott seinen Sohn, — wie könnte derselbe denn sonst κατὰ σάρκα aus Israel, aus Davids Samen stammen? (Röm. 1, 3; 9, 5) — wohl aber sandte er ihn in einem ὁμοίωμα der den Menschen seit dem Sündenfall eignenden σάρξ ἁμαρτίας, d. h. in einer σάρξ, welche der σάρξ ἁμαρτίας, der empirischen sinnlichen Menschennatur, die ein Sitz und Heerd der Sünde geworden, möglichst ähnlich war, ohne doch selbst eine σάρξ ἁμαρτίας zu sein. Die rein leidentlichen Eigenschaften, welche die σάρξ in Folge des Sündenfalles angenommen, ihre Schwachheit (2 Cor. 13, 4) und Sterblichkeit*), hat auch die σάρξ Christi, so daß er bei aller Idealität seiner Menschheit doch nicht als Fremdling durch das gefallene Menschengeschlecht hindurchgeht, sondern mit demselben vollkommen zu sympathisiren vermag, — aber die ἁμαρτία selbst, der angeborene Reiz und Hang zur Sünde war von seiner σάρξ ausgeschlossen, und so gerade war er im Stande, keine Sünde mitthuend, aber alle Sünde mitleidend, die Sünde in der σάρξ zu richten und hinzurichten (Röm. 8, 3). Daß dies bloße ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας, dies Ausgenommensein von der angebornen Sünde, bei der von unserm Apostel vorausgesetzten Vererbung der σάρξ ἁμαρτίας von Adam her eine übernatürliche Erzeugung Jesu, ein Wunder seiner irdischen Entstehung fordert, ist nicht zu verkennen. — Ebenso und im Zusammenhang damit hat es mit dem πνεῦμα Christi seine eigenthümliche Bewandtniß. Wenn dasselbe Röm. 1, 4 als πνεῦμα ἁγιωσύνης bezeichnet wird, als ein heiliges und heiligendes höheres Lebensprincip, so will diese nähere Charakteristik zunächst wohl daran erinnern, daß und warum durch das vorerwähnte κατὰ σάρκα ἐκ σπέρματος Δαυίδ γενέσθαι keine Sünde auf ihn vererbt worden sei, indem nämlich das höhere Lebensprincip in ihm ein solches gewesen, das vermöge der von ihm ausgehenden ἁγιωσύνη

*) Die Sterblichkeit Jesu liegt in den Worten Röm. 6, 9 ausgesprochen θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει, denn dies οὐκέτι setzt voraus, daß der Tod vorher über ihn eine Herrschaft hatte. Vgl. 2 Cor. 13, 4 ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας.

einen solchen Einfluß ausschließen mußte. Ebendamit aber wird das höhere Lebensprincip in Christo von dem der übrigen Menschen offenbar irgendwie unterschieden. Worin kann dieser Unterschied bestehen, wenn nicht darin, daß in ihm nicht blos irgend ein *πνεῦμα θεῖον*, ein Gotteshauch, sondern *τὸ πνεῦμα θεῖον*, *τὸ πνεῦμα ἅγιον*, die Selbstmittheilung Gottes in ihrer Einheit und Ganzheit, das höhere Lebensprincip bildete? Es wäre das, aus der Sprache des zweiten Schöpfungsberichts (1 Mos. 2, 7) in die des ersten (1 Mos. 1, 26—27) zurückübersetzt, dasselbe, als wenn wir sagten, in Christo sei das göttliche Ebenbild nicht in irgend einer seiner tausendmaltausend abbildlichen Vermannigfaltigungen, sondern in seiner Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit in die *σάρξ* eingepflanzt, oder er sei schon seiner Anlage nach das absolute Ebenbild Gottes. Das ist aber ein Gedanke, den wir in dieser Form noch bestimmter bei Paulus nachweisen können. Wenn Paulus das, was er 1 Cor. 11, 7 vom Manne sagt, daß er *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ* sei, 2 Cor. 4, 4—6 und Kol. 1, 15 auf Christus katexochen anwendet, wenn er von den Gläubigen einmal sagt, daß sie erneut werden sollen *κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτούς* (Col. 3, 10) und dann wieder, daß sie bestimmt seien *σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ* zu werden (Röm. 8, 29), so ist kein Zweifel, daß er Christum als das Ebenbild Gottes schlechthin, als das Urbild der Menschheit gedacht hat. Daß Christus als dies Ebenbild 2 Cor. 4, 4 im Hinblick auf seine Herrlichkeit, Kol. 1, 15 mit Beziehung auf seine Präexistenz bezeichnet wird, also beide Stellen nicht unmittelbar und eigens auf seine geschichtliche Erscheinung gehen, thut gar nichts zur Sache, denn es versteht sich von selbst, daß was er in seiner Verklärung geworden ist, als ursprüngliche Anlage schon in seinem geschichtlichen Dasein gesetzt gewesen, was er in seiner Präexistenz gewesen ist, irgendwie in sein geschichtliches Dasein herübergenommen worden sein muß. Uebrigens haben wir dieselbe Aussage bei Paulus auch ausdrücklich von dem geschichtlichen Leben Christi, nur daß man sie in der Regel nicht auf dasselbe bezieht, — in dem berühmten *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* Phil. 2, 6. Wir werden später sehen, daß diese von den Meisten auf die Präexistenz gedeutete Stelle vielmehr auf das geschichtliche Leben Christi zu beziehen ist, und erst durch diese auf anderweitigen guten Gründen ruhende Auslegung gewinnt dann das dunkle *ἐν μορφῇ θεοῦ* einen faßlichen und biblischen Sinn. Es bezeichnet, wie schon Luther richtig gesehen hat, die göttliche Gestaltung des inwendigen Menschen, die dem geschichtlichen „Jesus Christus" (— und dieser, nicht der Logos ist nach v. 5 das Subject des Satzes —) von Anbeginn eignete, und ist also der zum geflissentlichen Gegensatz mit der nachfolgenden *μορφὴ δούλου* gewählte treffende Ausdruck für sein Angelegtsein zum absoluten Ebenbild Gottes, zu dem, der da sollte sagen können „Wer mich siehet, der siehet den Vater."

So unterscheidet sich Christus vermöge seiner Anlage specifisch von allen anderen Menschen, ohne doch die Idee des Menschlichen irgendwie zu verlassen, die vielmehr von ihm wie von Keinem erfüllt wird. Es versteht sich von selbst, daß diese Anlage ihm die entsprechende freithätige Entwicklung nicht erspart, sondern nur ermöglicht; vielmehr bedarf es der freien sittlichen That seines ganzen Lebens um diese Anlage zu vollendeter Wirklichkeit zu entfalten. Ueberblicken wir den Gang dieser Entwicklung, die zugleich die Entwicklung des Heilswerkes ist, um uns von Neuem zu überzeugen, wie die ganze christologische Anschauung des Apostels auf der Idee des urbildlichen Menschen ruht. Dem in der bezeichneten Weise angelegten Gottessohne ist die That seines Lebens in ihrem concreten Inhalt vorgezeichnet durch den Rathschluß seines Vaters, der ihn, den Sündlosen, in die Gemeinschaft einer in Sünden versinkenden Welt hineingestellt hat (Röm. 8, 3). Diese Gemeinschaft mit der Welt schlechthin durchzuführen ohne irgendwie in die Gemeinschaft ihrer Sünde einzutreten, also ohne je aus der Gemeinschaft des himmlischen Vaters herauszufallen, vielmehr sie durchzuführen unter gleichzeitiger nicht minder unbedingter Durchführung der ihm unversehrt aber auch unentwickelt angebornen Gottesgemeinschaft, — das ist die Aufgabe, die sich von selbst ihm stellt; sie ist nur durch die unbegrenzteste Selbstverleugnung (*κένωσις ἑαυτοῦ* und *ταπείνωσις ἑαυτοῦ*) zu lösen. Es ist darum diese absolute Selbstverleugnung, die der Apostel wiederholt (vgl. Röm. 15, 3 *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν κ. τ. λ.* 2 Cor. 8, 9 *ὅτι δι᾽ ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν;* 2 Cor. 10, 1 *διὰ τῆς πραότητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ*), besonders aber in der eben berührten großen Philipperstelle (Phil. 2, 4—8) als den Inbegriff der Tugenden Christi, als die Seele seines ganzen Lebens bezeichnet. Der große Beweggrund derselben aber ist, was überhaupt das Princip aller Gerechtigkeit, aller sittlichen Vollkommenheit bildet (Röm. 13, 10; 1 Cor. 13; Col. 3, 14), seine *ἀγάπη* (Röm. 8, 35; 2 Cor. 5, 14; Gal. 2, 20), seine Liebe Gottes und der Brüder, welche Gotte gegenüber als unbedingter Gehorsam (Röm. 5, 19; Phil. 2, 8), den Menschen gegenüber als unendliches Erbarmen (*χάρις* Röm. 5, 15; 2 Cor. 8, 9; 13, 13) sich darstellt und so die positive Seite der 2 Cor. 5, 21 hervorgehobenen absoluten Sündlosigkeit bildet. In dieser Liebe Gottes und der Brüder bekommt er die beide von einander scheidende Weltsünde, indem er an ihr nichts mitthut, schlechthin mit zu leiden, und so wird der, „welcher von keiner Sünde (aus der Erfahrung eigenen Thuns) weiß", „für uns zur Sünde gemacht", mit dem ganzen Fluch des Gesetzes, der auf der Uebertretung liegt, beladen, — oder vielmehr er nimmt denselben kraft der Natur der Liebe, sich das Fremde zum Eignen zu machen, freiwillig auf sich (2 Cor. 5, 21; Gal. 3, 13). Indem er so den Gehorsam gegen den Vater, der ihn dazu gesandt und gesetzt hat (Röm. 8, 3;

3, 25), in der Aufopferung für die Sünder und Feinde (Röm. 5, 6—8) durchführt bis in die denkbar äußerste Probe und Bewährung des Kreuzestodes (Phil. 2, 8), vollendet er zugleich sich selbst, seine persönliche ethische Entwickelung, und stiftet, indem er uns mit Gott versöhnt, unser ewiges Heil. Denn indem er auf solche Weise stirbt, ist er der Sünde ein- für allemal todt, hat sie absolut überwunden und mit ihren Anfechtungen schlechthin nichts mehr zu schaffen, so daß nun vor allem seine eigne Lebensgemeinschaft mit Gott vollendet und unwiderruflich ist (Röm. 6, 10): ist aber Einer, nämlich der Eine, der es allein vermochte, so für alle gestorben, „so sind sie alle gestorben" (2 Cor. 5, 14) d. h. so ist ihnen allen die Möglichkeit eröffnet und die Bestimmung aufgeprägt, durch ihn der Sünde zu sterben und hinfort nicht mehr sich selbst zu leben, sondern dem, der für sie gestorben ist (v. 15). Mit anderen Worten, es hat sich der Eine mit jener seiner Lebensvollendung im Kreuzestode zu einem Todes- und Lebensprincip für alle ausgebildet, zu einer weltüberwindenden δύναμις ϑεοῦ (1 Cor. 1, 24), die mit der Macht ihrer bis aufs Blut bewährten Liebe die gottentfremdeten Menschenherzen erobert, die Macht der Selbstsucht in ihnen ertödtet und ihr eignes Liebesleben ihnen mittheilt. Welche aber so sich von ihm ergreifen und in seine Gemeinschaft ziehen lassen („ἐν αὐτῷ" werden, 2 Cor. 5, 21), denen ist er mit seinem Blute Bürge der sich ihnen versöhnenden, alle Schuld vergebenden Liebe des Vaters, wie er andrerseits dem Vater Bürge für sie ist, daß das in ihnen angefangene gute Werk auch werde vollführt werden, d. h. die haben in ihm ihre Rechtfertigung und ihre Heiligung zugleich (1 Cor. 1, 30). Nun versteht sich von selbst, daß diese ganze Entwicklung des urbildlichen Menschen zum Heiland der Welt, so gewiß sie in ihrem Gehorsamscharakter eine ächtmenschliche Entwicklung vor Gott und Gotte gegenüber ist, doch nichts weniger ist als eine Entwicklung ohne Gott und außer seiner Gemeinschaft; denn eine Entwicklung ohne Gott und außer seiner Gemeinschaft ist überall nur die Entwicklung in der Sünde, dagegen jede reine und heilige Entwicklung ist, ihrer sittlichen Freiheit unbeschadet, eine Entfaltung aus Gott, in Gott und zu Gott. So ist die ganze Lebensentwickelung Christi nichts anderes als die freithätige Entfaltung der schon ursprünglich in ihm angelegten Gottesgestalt und Gottesfülle, aber eben nur durch seine Freithätigkeit, durch seinen absoluten Gehorsam konnte das potentiell Vorhandene in ein Actuelles verwandelt, die Anlage zum Vollbesitz erhoben werden. Mit jedem Schritte seines Gehorsamwerdens, jedem Fortschritte seines immer allseitigeren gottgemäßen Sichselbstbestimmens zieht Gott völliger in sein Inneres ein, entfaltet sich die Knospe absoluter Gottgemeinschaft völliger zur Blüthe, bis auf dem Höhepunkte seiner ethischen Entwicklung „die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm Wohnung gemacht hat" (Col. 1, 10; 2, 9) und im vollsten Sinne von ihm gesagt

werden kann, daß „Gott in ihm war und die Welt sich selber versöhnte" (2 Cor. 5, 19).

Diese zu actueller Absolutheit entwickelte Gottgemeinschaft Jesu bedingt nun aber weiter seine Verklärung, die auf dem erreichten Vollendungspunkt der ethischen Entwickelung eintreten muß. Das absolut gotteins gewordene Leben muß den Tod überwinden, der an dasselbe kein Recht hat, und kann überhaupt nicht von den Schranken der irdischen Welt gehalten werden; es muß zur Unsterblichkeit umgeboren aus dem Tode hervor- und in jene metaphysische Gottgemeinschaft und Gottesherrlichkeit eingehn, zu der Gott vor der Welt Grundlegung die Menschheit bestimmt hat (Röm. 8, 29. 30). Nur daß Christus dieselbe nicht blos für sich gewinnt, sondern — seinem ganzen seither bewährten Verhältniß zur Menschheit gemäß — zugleich für alle; daß er also für den stellvertretenden Gehorsam, den er für alle geleistet, nun auch mit der größeren und wahrhaft gottgleichen Herrlichkeit eines Vermittlers der ewigen ζωή und δόξα an alle belohnt wird (Phil. 2, 9). Es ist aber diese seine Erhöhung auch zur Durchführung des von ihm gestifteten Heilswerkes unerläßlich. Wäre — was freilich undenkbar ist — das am Kreuze vollendete welterlösende Liebesleben im Tode geblieben, so daß es entweder überhaupt für immer ausgelöscht oder doch wie jedes andere dem Tod verfallene Menschenleben von der Welt abgeschieden, mit den Lebenden außer Zusammenhang getreten wäre, so vermöchte es ja die in ihm vollbereitete Gotteskraft und -wirkung nicht wirklich zu entfalten und auf die Welt auszuüben, und darum wäre, des Kreuzestodes unerachtet, ohne die Auferstehung Christi „unser Glaube eitel und wir noch in unseren Sünden" (1 Cor. 15, 17). Hat sich Christus in seinem Tode zu einem Todes- und Lebensprincip für alle ausgebildet, so muß er nun auch durch die Auferstehung und aus ihr folgende Himmelfahrt in eine höhere, vergeistete, gottheitliche Daseinsform übergehen, in der er sich als dies Todes- und Lebensprincip mittheilen und einpflanzen, im Leben der Einzelnen und der ganzen Menschheit verwirklichen kann. So vollendet er sich denn mittelst seiner Erhöhung zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν* (1 Cor. 15, 45), welches in die Herzen derer, die an ihn glauben, einzieht, ihnen die Kindschaft Gottes mittheilt, die Sünde in ihnen ertödtet und ein neues Leben der Gerechtigkeit in ihnen entfaltet, mit einem Worte Christum in ihnen wohnen und Gestalt gewinnen läßt; denn der heilige Geist, dem dies alles zugeschrieben wird, ist niemand anders als der „Christus in uns" (vgl. Röm. 8, v. 9, 10 und 11), und „der Herr ist der Geist" (2 Cor. 3, 17). Nur daß er andrerseits vermöge seines verklärten Leibes auch wieder von dem von ihm ausgehenden „Lebensgeiste" (Röm. 8, 2) unterscheidbar ist, im Himmel thront und eine noch weitere, künftige Heilsaufgabe zu lösen hat. Denn wenn die innerliche Aneignung und Auswirkung des Heils durch den Geist vollbracht

sein wird, die Erlösung der Seelen von der Sünde, dann wird, um das Heil der Welt zu vollenden, auch die Erlösung der Leiber vom Tode hinzutreten müssen, und auch sie ist ja in der Auferstehung Christi, in der Verklärung seiner Leiblichkeit principmäßig vollbracht. Es bleibt also übrig, daß er auch diese Seite seiner eignen Lebensvollendung den Seinigen mittheile und überhaupt aus dem ganzen Reiche der Leiblichkeit den alten Schatten der Sünde, den Tod verbanne und die Natur zur gleichen Herrlichkeit, wie sie den Kindern Gottes leiblich zu Theil werden soll, verkläre (vgl. Röm. 8, 19—23; Phil. 3, 21). Zu dem Ende wird er am Schluß des gegenwärtigen Weltlaufs sichtbar wieder erscheinen, die entschlafenen Seinen auferwecken und mit ihnen ein Reich des Sieges und Triumphes gründen, dessen Aufgabe das Richten und Zunichtemachen alles Ungöttlichen in der Menschheit und im Universum sein wird (1 Cor. 15, 22—26). Aber wenn diese Aufgabe gelöst sein wird, dann wird er sein Königthum in die Hände des Vatergottes zurückgeben und demüthig zurücktreten in die Stelle eines Erstgebornen unter vielen Gottessöhnen, damit Gott auf unmittelbare Weise alles in allen sei (1 Cor. 15, 28 *τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.* Vgl. Röm. 8, 29: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*).

So schließt die großartige christologische Weltanschauung des Apostels ebenso ideal-menschlich wie sie begonnen. Christus, der verklärte, erhöhte, triumphirende Christus doch zuletzt ächtmenschlich sich unterordnend unter den Vatergott, den Gott, außer dem kein andrer, und mit allen erlösten Menschenkindern als seinen Brüdern in eine Reihe tretend, nur als der Erste in dieser Reihe, — das ist die vollkommenste Probe darauf, daß wir Recht hatten von Anfang zu behaupten, daß Paulus die Person Christi durchaus unter die Idee des Menschlichen stelle, — nur freilich unter eine Idee des Menschlichen, welche die Einwohnung der Fülle der Gottheit wesentlich einschließt und die in ihm und nur in ihm persönliche absolute Verwirklichung findet, während sie in den anderen sich nur durch ihn realisirt und zwar in den Einzelnen nur in individueller Beschränkung, so daß erst die Gesammtheit derselben, die vollendete Gemeinde hoffen darf sein adäquates Gegenbild zu werden (Eph. 5, 32). — Aber wir haben bis dahin eigentlich nur die mittelbaren, auf Lebensgeschichte und Heilswirksamkeit Christi bezüglichen Aeußerungen des Apostels befragt; gehen wir zu den unmittelbareren, dogmatischeren Aussagen über, zu den großen Namen, die er Jesu gibt, *Χριστός, κύριος, υἱὸς τοῦ θεοῦ, δεύτερος Ἀδάμ* oder *ἄνθρωπος ἐπουράνιος, εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* und *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, ob auch an ihnen und bis in die Präexistenz hinein, die wenigstens die letzteren unter diesen Namen gewiß aussagen, sich das bisher gewonnene Ergebniß bewähre.

Den Namen ὁ Χριστός gebraucht Paulus sehr häufig, entweder abwechselnd mit dem seltner allein auftretenden Ἰησοῦς, oder mit demselben zu Einem Namen verbunden. Natürlich drückt derselbe auch ihm die in Jesu erfüllte Hoffnung Israels und Verheißung des alten Bundes aus (Röm. 9, 5). Aber da Paulus nicht wie die älteren Apostel dem Messias durch die Tage Johannis des Täufers zugeführt war, sondern denselben erst als den Verklärten, im Himmel Thronenden wahrhaft kennen gelernt hatte, so lag es ihm ferne, den Namen Χριστός speciell auf die am Jordan erfolgte Salbung mit dem heiligen Geiste zurückzuführen. Indem er den Schwerpunkt der messianischen Offenbarung nicht sowohl im prophetischen Amte, als vielmehr im Kreuzestode und der Auferstehung Jesu fand, überhaupt aber den Messias vorzugsweise in der vollendeten Totalität seines Lebens anschaute, ward ihm der Name ὁ Χριστός mehr als den älteren Aposteln zum Personnamen Jesu, doch immer so, daß er ihm die Person von Seiten ihrer Heilsbestimmung und Heilswirksamkeit bezeichnete. Eine metaphysische Aussage liegt in demselben auf keinen Fall, indem er ja das Göttliche in Jesu vielmehr als ein (durch Salbung) Empfangenes beschreibt, und so erscheint denn auch ὁ Χριστός überall in entschiedenster Abhängigkeit von Gott, als Werkzeug desselben (vgl. z. B. 1 Cor. 1, 30; 3, 23; 2 Cor. 5, 18 u. s. w.). Daß in zwei Stellen ὁ Χριστός als präexistent gesetzt wird (1 Cor. 10, 4 und 9), werden wir unten näher erörtern; sofern es sich dabei um den Christusnamen handelt, leuchtet ein, daß derselbe in diesen Fällen proleptisch angewandt ist; denn die noch nicht geschichtlich erschienene Person, man mag sie übrigens denken wie man wolle, ist jedenfalls noch keine realiter von Gott gesalbte gewesen. — Eher scheint der Name ὁ κύριος, den Paulus fast noch häufiger auf Jesum anwendet, einen metaphysischen Gehalt zu haben; er fällt ja mit dem alttestamentlichen Gottesnamen zusammen und wird daher öfter unter die Beweise der „Gottheit Christi" gerechnet. Allein wir haben schon oben nachgewiesen, daß dieser dem Paulus nicht eigenthümliche sondern mit den übrigen Aposteln gemeinsame Name ohne Zweifel der Stelle Ps. 110, 1 (vgl. Apg. 2, 34—36) entstammt und daß daher sein Sinn wenigstens ursprünglich nicht der der göttlichen Natur, sondern nur der der königlichen Würde sein kann (vgl. a. a. O. v. 36 wo Jesus zum κύριος „gemacht" heißt). Allerdings trat hernach unter Vermittelung der Logosidee, indem man dem im Alten Testament redenden und handelnden Gotte überall den Logos oder Engel Gottes substituirte und in diesem wieder den präexistenten Messias erkannte, die Möglichkeit ein, alttestamentliche Stellen, die dem κύριος Jehovah galten, auf den κύριος Jesus zu beziehen, aber wie manchmal das auch bei Paulus vorkommen mag, — daß Jesus Jehovah sei, hat er mit dem Namen ὁ κύριος nimmermehr aussagen wollen. Das Gegentheil erhellt vielmehr aus der unverbrüchlichen Consequenz, mit der er

Jesum im Unterschiede von dem θεὸς πατήρ oder θεὸς καὶ πατήρ nicht θεός sondern κύριος nennt. Wie bewußt er das thue, zeigt besonders die schon oben angeführte Stelle 1 Cor. 8, 6 ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεός, ὁ πατήρ .... καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, wo das εἷς θεός den vielen „Göttern" der Heiden, das εἷς κύριος ihren vielen „Herren" (Heroen und ähnlichen Mittelwesen, die Anbetung genossen) entspricht (vgl. v. 5). Die königliche Bedeutung des κύριος=Namens ist vielmehr bei Paulus noch überall herauszuerkennen. Er ist der „Name über alle Namen", den Gott seinem Sohne zum Lohn seiner Selbstverleugnung bis zum Tode geschenkt hat (Phil. 2, 9, vgl. v. 11); er bezeichnet das Heilskönigthum, welches Jesus durch sein Sterben und Auferstehen über alle Menschen erworben hat (Röm. 14, 9 εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανε καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ). Darum ists auch das christliche Grundbekenntniß Christum „Herrn" zu nennen (Röm. 10, 9; 1 Cor. 12, 3; Phil. 2, 11): es ist die Huldigung, die der Gläubige dem darbringt, der ihn durch sein Leiden und Sterben zu eigen gewonnen, durch seine Verklärung und Geistessendung zu seinem Unterthanen gemacht hat. Ob der Name κύριος auf die Präexistenz angewandt wird, ist zweifelhaft; jedenfalls wäre das wie ὁ Χριστός in 1 Cor. 10, 9 proleptisch zu nehmen. In 1 Cor. 15, 47 ist das „ὁ κύριος" vor ἐξ οὐρανοῦ wahrscheinlich unächt. 1 Cor. 8, 6 wird von dem κύριος Ἰησοῦς Χριστός zwar etwas ausgesagt, was in die Präexistenz fällt; aber darum ist der Name κύριος so wenig ein Präexistenzname als der Name Ἰησοῦς Χριστός es ist. 1 Cor. 2, 8 endlich heißt Christus ὁ κύριος τῆς δόξης und der Zusammenhang läßt nicht verkennen, daß er das dem Apostel schon vor seiner Kreuzigung und Auferstehung gewesen ist (οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν); es vereinigt sich das aber mit den obigen Stellen durch die einfache Betrachtung, daß Christus Alles, was er durch seine Verklärung geworden ist, irgendwie schon vorher gewesen sein muß, nämlich seiner ursprünglichen Anlage und innerlichen Entwicklung nach, daß er also auch schon vor seiner Kreuzigung als der ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (vgl. oben) der Träger der von Gott πρὸ τῶν αἰώνων den Menschen zugedachten seligen Herrlichkeit war (v. 7). So führt auch dieser Name über das in Betreff des Wesens Christi seither Gefundene nicht hinaus.

Wir kommen zu dem seltneren, aber bedeutsameren Namen ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ oder ὁ υἱός schlechthin. So weit ein besonderes Motiv der Wahl gerade dieses Namens wahrgenommen werden kann, ist es zunächst die Innigkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Christus, die Liebesgemeinschaft des Vaters mit seinem einzig vollkommenen Ebenbilde auf Erden, die durch denselben ausgedrückt wird. Christus ist der ἠγαπημένος Gottes (Eph. 1, 6), der υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (Col. 1, 13), das

ebenbildliche Wesen, auf dem die ganze Liebe, das ganze Wohlgefallen Gottes ruht, ein Wort, in dem übrigens, weil es auf den geschichtlichen Christus geht (— vgl. Eph. 1, 7; Col. 1, 14, wo sofort vom Erlösungstode die Rede ist —), durchaus nichts mehr liegt als in der von den Synoptikern bei der Taufe Jesu berichteten Gotteserklärung. In demselben Sinne wird es als höchstes Pfand göttlicher Liebe zu uns betont, daß Gott sein Liebstes, Bestes für uns geopfert, „daß er auch seines eignen Sohnes nicht verschonet, sondern ihn für uns alle dahingegeben" (Röm. 8, 32). Doch greift schon eben diese Stelle etwas weiter durch das Prädicat ἴδιος υἱός, das sie Christo gibt: indem dasselbe das Angehörigkeitsverhältniß Christi zu Gott als ein in seiner Art einziges bezeichnet, deutet es hin auf eine besondere Abkunft Christi von Gott. Denselben Gedanken enthält mit Bestimmtheit die Stelle Röm. 1, 4, denn wenn Christus κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ebenso υἱὸς θεοῦ ist, wie er κατὰ σάρκα ἐκ σπέρματος Δαυίδ ist, so ist unverkennbar, daß ihm neben der davidischen eine göttliche Abkunft durch den Namen υἱὸς θεοῦ zugeschrieben werden soll. Nur ist dabei nicht zu übersehen, daß das Subject der Aussage auch hier die historische, also menschliche Person „Jesus Christus" ist, und daß, wenn dieser eine besondere Abkunft aus Gott und um derentwillen der Name „Sohn Gottes" beigelegt wird, damit nicht von ferne die Anschauung bestätigt ist, die unter dem Namen „Sohn Gottes" in erster Linie nicht eine aus Gott gezeugte menschliche und geschichtliche, sondern eine aus Gott gezeugte trinitarische und präexistente Person versteht. Noch etwas weiter in die Präexistenz hinauf führen Stellen wie Röm. 8, 3 (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας) und Gal. 4, 4 (ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον). Zwar den Schluß, daß hier von einem trinitarischen Sohn die Rede sei, der persönlich existirt haben müsse, ehe er in die Welt herausgesandt, in sinnliche Natur gekleidet worden sei, können wir mit demselben Rechte abweisen, mit welchem wir oben im Johannesevangelium bei ähnlichen Wendungen ihn abgewiesen haben; jede reichsgeschichtliche Persönlichkeit ist der Schrift eine von Gott „gesandte" und von Gott „ausgehende", und daß er sie in dieser oder jener Gestalt auftreten läßt, schließt mit nichten ein, sie müsse vorher auch schon eine, nur andere, Gestalt gehabt haben. Allein da Paulus den „Herrn Jesus Christus" überhaupt präexistent setzt (1 Cor. 8, 6) und ihn in dieser Präexistenz ausdrücklich als πρωτότοκος bezeichnet (Col. 1, 15), so kann nicht wohl bezweifelt werden, daß er ihm auch in seiner Präexistenz den Namen υἱός zugedacht hat, einen Namen, der ja an und für sich schon zu dem Adjectiv πρωτότοκος ergänzt werden muß, und unter diesen Umständen entsteht allerdings das Recht, das πέμψας und noch

mehr das ἐξαπέστειλεν nicht bloß auf die himmlische Abkunft zu deuten (die jedenfalls darin ausgesagt ist), sondern auch ein bewußtes ἐξ οὐρανοῦ dabei zwischen den Zeilen zu lesen, den Gedanken an eine Präexistenz beim Vater, auf welche auch schon der Name „Sohn" angewandt werden kann. Nur daß damit bei Paulus nichts andres anerkannt ist, als was wir bereits im Hebräerbrief fanden, die Zurücktragung des ursprünglich historisch-messianischen Sohnesnamens aus der geschichtlichen in die vorgeschichtliche Sphäre; keinesweges aber die Herleitung desselben aus der Trinität und erst secundäre Anwendung auf den historischen Christus. Daß vielmehr hier wie im ganzen Neuen Testament der Begriff υἱὸς τοῦ θεοῦ dem Alten Testament entstammt und daher in erster Linie den — natürlich in seiner geschichtlichen Erscheinung gedachten — Messias bezeichnet, läßt sich bei einem Manne wie Paulus von selbst erwarten und wird schon durch Apg. 9, 20 (vgl. v. 22) bestätigt, wo er den Sohnesnamen offenbar als pures Synonymum von ὁ Χριστός gebraucht. Wie wenig derselbe bei aller Hinweisung auf eine Abkunft aus Gott und aller Uebertragbarkeit auf die Präexistenz ihm einen ursprünglich trinitarischen Sinn hat, geht aber auch daraus hervor, daß er dem einen υἱὸς τοῦ θεοῦ eine Mehrzahl von υἱοὶ θεοῦ an die Seite zu stellen vermag (vgl. Röm. 8, 14; Gal. 4, 6—7). Man sagt freilich: die Gläubigen sind υἱοὶ θεοῦ durch eine υἱοθεσία, eine Art Adoption, er allein ist es durch seinen Ursprung, von Natur, so daß gerade dies Verhältniß auf den Unterschied vergotteter Menschenkinder und eines menschgewordenen ewigen Gottessohnes hinausliefe; allein bei näherer Prüfung erweist sich diese Ansicht in dem, worauf es hier ankommt, als irrig. Paulus hat mit υἱοθεσία dreierlei verschiedene Gottesacte bezeichnet: 1) die Aufnahme in die ewige Herrlichkeit, wo denn die Gottessohnschaft in der Theilnahme an der δόξα θεοῦ besteht — (so Röm. 8, 23) — und diese υἱοθεσία erfährt auch Christus, indem er ἐν δυνάμει als υἱὸς θεοῦ ὁρισθεὶς ist ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (Röm. 1, 4). Diese letzte für uns künftige υἱοθεσία beruht aber 2) auf einer anderen, bereits auf Erden vorgegangenen (Gal. 4, 5), nämlich der Mittheilung des göttlichen Geistes, der ein πνεῦμα υἱοθεσίας ist (Röm. 8, 15; Gal. 4, 6), denn ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ θεοῦ, nur daß ihre herrliche ἀποκάλυψις noch nicht eingetreten ist (v. 14 u. 19): auch diese „υἱοθεσία" hat im geschichtlichen Leben Jesu ihr Analogon, in jener Salbung mit dem h. Geiste, mit der sein messianisches Wirken beginnt, und wenn Paulus dieselbe nirgends erwähnt, so hat er ein solches der allgemeinen evangelischen Paradosis angehörige Factum doch gewiß nicht geleugnet. In einem dritten noch weiter zurückgreifenden Sinne gebraucht Paulus das Wort υἱοθεσία Röm. 9, 4, nämlich von der Kindesannahme in Abraham, wie sie in der für dessen Saamen gegebenen Verheißung gesetzt ist, und in

diesem Sinne kann er Gal. 4, 6 das »*υἱοί*«-Sein auch als Voraussetzung und Beweggrund der Geistesmittheilung bezeichnen. Diese Kindesannahme hat für Christus allerdings keine Analogie, außer insofern auch er *κατὰ σάρκα* aus Abrahams Saamen ist (Röm. 9, 5), aber datirt denn Paulus die Erwählung der Gläubigen zur Gotteskindschaft nicht weiter zurück als bis zum Bunde Gottes mit Abraham? Röm. 8, 28—29 und Eph. 1, 4—5 datirt er sie von vor der Welt her und läßt die Vorersehenen im Voraus bestimmt sein zu *συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*, so daß sie also von Uranfang zu Söhnen Gottes, weil zu Brüdern seines Erstgebornen erwählt und angelegt sind; — und wie könnte Paulus auch anders lehren nach seiner Aeußerung Apg. 17, 28 *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* und nach allem, was wir von seiner Lehre von der ursprünglichen Gottverwandtschaft des Menschen angeführt haben? So bleibt zwar auf jeder der drei Stufen, welche die Gottessohnschaft hat — ursprüngliche Anlage, innerliche Verwirklichung durch den h. Geist und vollkommene Verwirklichung in der Herrlichkeit — ein großer Unterschied zwischen dem *υἱός* und den *υἱοί*, indem die letzteren vorerwählt sind in jenem (Eph. 1, 4. 5), auch erst durch ihn den Geist erhalten und durch ihn zur Herrlichkeit erhoben werden; aber es ist immer nur der Unterschied des *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*, des Urbildes und Hauptes der Menschheit, — keineswegs eines Wesens, das ursprünglich ganz andrer Art wäre als seine Brüder.

Daß die Namen *κύριος* und *υἱὸς τοῦ θεοῦ* so und nicht anders zu fassen sind, das bestätigt sich weiter auf entscheidende Weise durch die eigenthümlichste Bezeichnung Christi, welche die älteren paulinischen Hauptbriefe kennen, die Bezeichnung als *δεύτερος* oder *ἔσχατος Ἀδάμ*, als *ἄνθρωπος πνευματικός* und *ἐπουράνιος*, Röm. 5, 12—19, 1 Cor. 15, 21—22; 45—49 (vgl. 2 Cor. 5, 14—15). Daß dies — und nicht *κύριος, υἱός* u. s. w. — die gewählteste, also nach dem Bewußtsein des Apostels ausdrucksvollste Bezeichnung in den beiden größten paulinischen Briefen sei, wird kein unbefangener Leser derselben in Abrede stellen. Aber was sagt diese merkwürdige Bezeichnung? Im Römerbrief werden Adam und Christus als die Angelpunkte der Menschheit hinsichts der Sünde und der Gnade, der Verschuldung und der Gutmachung einander gegenübergestellt; im ersten Korintherbrief ebenso hinsichtlich des Todes und der Auferstehung, der sinnlichen und der geistlichen Leiblichkeit, Abkunft und Art. Adam, der erste Mensch, ist kein bloßes Individuum wie alle seine Nachkommen, sondern ein universaler, die ganze Menschheit in sich befassender Mensch; seine Uebertretung enthält daher dem Keime nach die Sündhaftigkeit aller und sein verschuldeter Tod ebenso die Sterblichkeit des ganzen Geschlechts. So ist auch Christus — und nächst Adam nur er — denn

der δεύτερος Ἀδάμ ist zugleich der ἔσχατος, 1 Cor. 15, 45 — kein bloßes Individuum, sondern ein universaler, die ganze Menschheit in sich befassender Mensch; sein Todesgehorsam enthält virtuell die Gerechtigkeit aller, seine Auferstehung ebenso für alle den Sieg des Lebens über den Tod. Nicht als wäre der erste Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, etwa schon der letzte Mensch, der Sohn Gottes geworden, sondern er wäre immer nur das Vorspiel desselben gewesen (ὁ τύπος τοῦ μέλλοντος), nur nicht so, wie er es nun geworden ist, sein Widerspiel; denn „ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ" (1 Cor. 15, 47), — der erste Mensch war nur das irdische Nachbild eines himmlischen Urbildes und somit auf Erden das Vorbild (τύπος) der künftigen Erscheinung des letzteren, nicht schon der Versuch und Ansatz zu dieser Erscheinung selbst. Zwar wenn Baur aus diesem ἐκ γῆς χοϊκός geschlossen hat, der erste Mensch sei dem Paulus eine ψυχὴ ζῶσα ohne πνεῦμα, ohne höhere gottverwandte Anlage gewesen, so ist das so verkehrt als möglich. Paulus hat den Menschen als solchen, also vor allem den ersten Menschen nicht als eine blos seelisch-verständige Bestie gedacht, sondern als „göttlichen Geschlechts" (Apg. 17, 28), als εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ (1 Cor. 11, 7), und wie hätte er das auch anders gekonnt, da die heilige Schrift 1 Mos. 1, 26—27 ihn ausdrücklich so lehrte, da dieselbe Stelle, der er das ἐκ γῆς χοϊκός entnahm, 1 Mos. 2, 7 ihm auch das in den Erdenkloß eingehauchte göttliche πνεῦμα bezeugte? Aber in pneumatischer Beziehung, in seinem Gottverwandtschaftsverhältniß war Adam lediglich Individuum und daher, auch wenn er nicht gefallen wäre, lediglich der elementare Anfang einer menschheitlichen, weltgeschichtlichen Entwicklung, als deren gipfelnder Höhe- und Vollendungspunct dann etwa Christus erschienen sein würde. Seine Universalität liegt lediglich auf der niederen, sinnlichen Seite des menschlichen Wesens, auf Seiten der erdentnommenen σάρξ; daher da, wo es gilt ihn lediglich als Universalmenschen und gar nicht als Individuum zu characterisiren, auch nur diese Seite in dem ἐκ γῆς χοϊκός hervorgehoben wird. Adam ist mit einem Wort der irdische, sinnliche, leibliche Stammvater der Menschheit, und weil er sinnlicherseits die ganze weitere Entwickelung des Menschengeschlechts in sich trug, mußte die Entartung, welche die sinnliche Menschennatur, die σάρξ, durch seine Entzügelung derselben erlitt und durch welche sie eine σάρξ ἁμαρτίας und der Leib ein σῶμα τοῦ θανάτου ward, sich auf alle, die von ihm stammen, sinnlich vererben, und so in der Gesammtheit wie in den Einzelnen die kaum begonnene Entwickelung des höheren Lebens vorerst unterbunden werden und verkümmern. Dem gegenüber ist nun Christus der πνευματικός und ἐπουράνιος ἄνθρωπος oder Ἀδάμ. Nicht als wäre er nun wiederum ohne sinnliche Menschennatur, ohne σάρξ, ohne σῶμα und ψυχή, (welch'

widersinniger Schluß ganz unvermeidlich wäre, wenn die obenerwähnte Folgerung Baurs aus dem ἐκ γῆς χοϊκός ihre Richtigkeit hätte), aber nicht seine σάρξ macht Christum zum Universalmenschen, sowenig als den Adam sein πνεῦμα, — nach seinem sinnlichen Wesen ist auch Christus nur ein Individuum, wie Adam nach seiner höheren Natur, — sondern die Universalität Christi liegt darin, daß in ihm die höhere, geistliche und himmlische Seite des menschlichen Wesens urbildlich, in einer für die ganze weitere Entwicklung der Menschheit maaßgebenden und urhebenden Reinheit und Fülle erschienen ist. Wie also in Adam das sinnliche und irdische, so ist in Christus das geistliche und göttliche Leben der Menschheit keimartig zusammengefaßt, um sich von ihm aus durch geistliche Zeugung und Wiedergeburt ebenso zu einem göttlichen Menschengeschlecht zu entfalten, wie jenes sich von Adam aus durch sinnliche Zeugung und Geburt zu einer natürlichen Menschheit entfaltet hat.

Ist dies der Sinn der Benennung Christi als des zweiten Adam und ἄνθρωπος πνευματικός, so begreifen wir vollkommen, warum der Apostel da, wo er Christum nicht blos im Zusammenhang anderer Gedankengänge erwähnt, sondern wo er christologische Betrachtungen ausführt, dieselbe allen anderen Namen, die ihm zu Gebote stehen, vorzieht. Denn was wir von Anbeginn dieser ganzen Untersuchung als den innersten Gedanken der gesammten neutestamentlichen Christologie ausfanden und bereits als den tiefsten Sinn der Selbstbezeichnung Jesu als „des Menschen Sohn", insonderheit aber als den tiefsten Sinn der paulinischen Betrachtung der Person Christi nachwiesen, daß Christus nach der geistlichen d. h. gottbezogenen, religiösen Seite der menschlichen Natur der urbildliche Mensch sei, erschienen um alle, dadurch daß Er in ihnen Gestalt gewinnt, zum Bilde Gottes um- und auszubilden, das ist von Paulus in jenem Namen auf den allereinfachsten und tiefsinnigsten biblischen Ausdruck gebracht. Fragen wir, wie Paulus zu dieser seiner centralen christologischen Grundanschauung gekommen, so lautet die unschwer zu findende Antwort: es begegnete sich ihm hiezu der unmittelbare Heilseindruck der Person Christi mit einer speculativen Anschauung, die ihm aus seiner theologischen Bildungsschule geläufig war. Waren ihm doch, wie oben nachgewiesen, vor allem der Kreuzestod und die Auferstehung Christi die Angelpunkte des Heilandslebens; — beides ächtmenschliche, allen Doketismus ausschließende Erlebnisse, aber zugleich beides Erlebnisse, in denen das „Einer für alle" besonders heraustrat, ja deren ganze Bedeutung in diesem „Einer für alle" beruhte. Was dem Apostel hier religiös als Thatsache entgegentrat, das konnte theologisch nicht treffender ausgedrückt werden als durch das Theologumenon vom „himmlischen Menschen." Die Lehre vom Adam Kadmon, von dem himmlischen Urbilde der Menschheit, so eifrig ausgebildet von dem nachchristlichen speculativen Judenthum, war bereits vorchristlichen

Ursprungs; schon die ezechielische Veranschaulichung Gottes in der Menschengestalt strebt auf sie hin; dann erscheint sie in der danielischen Idee des im Himmel präexistirenden Menschensohnes, die das Buch Henoch weiter ausspinnt; endlich tritt sie, vereinigt mit der Logosidee, bei Philo auf, der den Logos geradezu auch den *ἀληθής* oder *ἀληθινός ἄνθρωπος*, den *κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος*, den *ἄνθρωπος θεοῦ* oder *οὐράνιος* nennt. Könnte es noch einen Zweifel leiden, daß Paulus diese bereits vorhandene speculative Idee auf Christum anwendet, so würde derselbe verschwinden vor der Thatsache, daß Paulus den *ἄνθρωπος ἐπουράνιος* (wie das Johannesevangelium den „Menschensohn") gerade als solchen präexistent denkt: „*ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*", (1 Cor. 15, 47). — Bedarf es nun nach alledem noch eines Beweises, daß Paulus mit dieser Benennung *ὁ εἷς ἄνθρωπος, δεύτερος ἄνθρωπος, πνευματικός ἄνθρωπος* nicht etwa blos die sogenannte menschliche Natur Christi in ihrem Unterschied von der göttlichen, sondern den ganzen Christus, den Gottmenschen als solchen denkt und meint? Wäre es anders, dann hätte Paulus die ganze Erlösung lediglich der menschlichen Natur Christi mit Ausschluß der göttlichen zugeschrieben, mithin die letztere für das Heilswerk vollkommen überflüssig gemacht, denn es ist „*ἡ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου χάρις, ὑπακοή, δικαίωμα, ἀνάστασις* und *δόξα*, auf die er Röm. 5 und 1 Cor. 15 unser ganzes Heil von seiner Begründung an bis in die Spitze seiner Vollendung erbaut. Wenn er Röm. 5, 15 die *χάρις* und *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* auf den *εἷς ἄνθρωπος* zurückführt, 1 Cor. 15, 47 dem *δεύτερος ἄνθρωπος* himmlische Abkunft und Präexistenz zuschreibt, und in beiden Stellen die Bezeichnung Christi als *ἄνθρωπος* unleugbar geflissentlich gewählt hat, kann denn da noch weiter verkannt werden, daß dieser emphatisch gebrauchte Name *ἄνθρωπος* in seiner Anwendung auf Christus ihm das, was wir die göttliche Natur Christi zu nennen gewohnt sind, nicht aus- sondern einschließt; — ein Räthsel für unsre orthodoxe Entgegensetzung von Göttlich und Menschlich, aber etwas Selbstverständliches für die biblische Denkweise des Apostels, der nach dem ersten Blatt der h. Schrift (1 Mos. 1, 26) das Ebenbild Gottes das Urbild der Menschheit und das Urbild der Menschheit das Ebenbild Gottes war?

Wir kommen endlich auf die Namen *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, und *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, die der Apostel in dem später verfaßten und christologischen Erörterungen eigens gewidmeten Kolosserbrief dem Heilande gibt. Diese beiden Namen unterscheiden sich von den seither betrachteten zunächst dadurch, daß, während jene vom historischen Leben Christi ausgingen und nur etwa auf seine Präexistenz übertragen wurden, sie vielmehr von der Präexistenz ihren Ausgangspunkt nehmen. Da auch sie indeß — wie für *εἰκών* die Stelle 2 Cor. 4, 4, für *πρωτότοκος* Röm. 8, 29; Col. 1, 18 beweist — nicht auf die Präexistenz allein gehen, son-

dern die Person Christi als solche und in jedem ihrer Stände bezeichnen, so dürfen wir von dem Wie dieser Präexistenz, auf das wir sogleich besonders kommen werden, noch einen Augenblick absehn und die Bedeutung dieser Namen lediglich im Hinblick auf das seither Erörterte erwägen. Da ist denn zunächst *εἰκὼν τοῦ ϑεοῦ* nichts anderes als der theologische Ausdruck derselben Idee, die anthropologisch ausgedrückt *δεύτερος Ἀδάμ, ἄνϑρωπος ἐπουράνιος* lautet, denn wie wir eben sagten „das Ebenbild Gottes ist das Urbild der Menschheit und das Urbild der Menschheit ist das Ebenbild Gottes.“ Gewiß ist es die höchste Aussage von der Gottheit Christi, welche Paulus machen kann, wenn er ihn das (absolute) Ebenbild — d. h. die Selbstoffenbarung — des unsichtbaren (verborgenen) Gottes nennt, aber die hierin ausgesagte Gottheit ist nichts von der idealen Menschheit Christi Verschiedenes, sondern eben die Idealität, Urbildlichkeit dieser Menschheit selbst; denn es ist ja die Idee des Menschen als solchen *εἰκὼν τοῦ ϑεοῦ* zu sein, und so ist doch auch in diesem höchsten christologischen Ausdruck nichts über unsre seitherige Betrachtung Hinausgehendes gesagt. Ebenso wenig ist das in dem hinzugefügten Synonymum *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* der Fall, welches ebenso, wie durch *εἰκὼν τοῦ ϑεοῦ* das Verhältniß zu Gott ausgesprochen ist, nun das Verhältniß zur Welt, zur *κτίσις* zum Ausdruck bringt. Wir geben gern zu, daß dieser Name Christum sowohl der Zeit wie der Würde nach aller Kreatur vorgehen lasse, ja in dem *-τόκος* ein nicht blos Geschaffen-, sondern Gezeugtsein, ein Hervorgegangensein aus dem Wesen Gottes andeute: andrerseits wird niemand behaupten wollen, daß mit dem ausgesprochenen Vorrang nur ein gegensätzliches und nicht zugleich ein verwandtschaftliches Verhältniß zur *κτίσις* bezeichnet werde. Es liegt das letztere vielmehr in dreifacher Beziehung im folgenden V. (16) entwickelt: *ἐν αὐτῷ — δι' αὐτοῦ — εἰς αὐτὸν ἐκτίσϑη τὰ πάντα;* er ist der Inbegriff, die Mittelursache und das urbildliche Ziel des Weltalls, also bei aller Gottheit, die einem solchen Wesen zukommen muß, doch zugleich ein seiner ganzen Natur nach weltverwandtes Wesen, — das göttliche Weltprincip mit Einem Wort. Ist aber die Krone aller Kreatur der Mensch, also das Weltprincip nothwendig der princeps der Menschheit, so leuchtet ein, daß auch dieser *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* wieder nichts anderes ist als der (präexistente) *ἄνϑρωπος ἐπουράνιος*, das Urbild des Menschen, — des Menschen, der ja als Mikrokosmos die Einheit von Himmel und Erde und der Inbegriff aller Kreatur ist. Auch hier ist also das Gottheitliche in Christo nicht etwas von dem Urbildlich-menschlichen Verschiedenes, sondern mit demselben congruent und identisch.

Aber wird nicht vielleicht alles, was wir seither über die Christologie des Apostels wahrgenommen haben, wesentlich verändert und in ein ganz anderes Licht gerückt durch seine Präexistenzlehre? Es ist Zeit, daß wir

diesen entscheidenden Punkt nunmehr eigens ins Auge fassen; — daß wir ihn nicht zum Ausgangspunkt gemacht haben, wird kein verständiger Betrachter der paulinischen Briefe, die überall, selbst Kol. 1, 14 f. erst von dem geschichtlichen Leben aus auf die Präexistenz kommen, uns zum Vorwurf machen. Im Galater- und Römerbrief findet sich, abgesehen von dem oben besprochenen πέμψας (Röm. 8, 3) und ἐξαπέστειλεν (Gal. 4, 4) eine Präexistenzaussage nicht, dagegen enthält der erste Corintherbrief deren zwei von größter Bedeutung. Die eine 15, 47 ὁ δεύτερος ἄνθρωπος [ὁ κύριος] ἐξ οὐρανοῦ; denn daß hier nicht von der künftigen Herabkunft die Rede sei, wie Meyer künstelt, sondern von der das Wesen der ganzen Person characterisirenden Abkunft, geht unwidersprechlich aus dem Gegensatze zu ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός hervor. Eine Parallele zu dieser Stelle ist dann Eph. 4, 9—10 (— τὸ δὲ ἀνέβη, τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη [πρῶτον] εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς; wenigstens nach der überwiegend wahrscheinlichen Auslegung, nach welcher τὰ κατώτερα τῆς γῆς nicht die Unterwelt, sondern die Erde im Gegensatz zum Himmel bezeichnet, ist auch hier von dem (ursprünglichen) Herabkommen Christi vom Himmel, d. h. von seiner himmlischen Abkunft, die eine (freilich noch nicht näher bestimmte) himmlische Präexistenz voraussetzt, die Rede. Die andere Korintherstelle ist 1 Kor. 8, 6, in der Christus als Mittelursache der Weltschöpfung bezeichnet wird — ἀλλ ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ; denn daß hier das δι᾽ οὗ τὰ πάντα ebenso wie das vorhergegangene ἐξ οὗ τὰ πάντα auf die Weltschöpfung geht und nicht auf das Erlösungswerk, das ist durch den ganzen Zusammenhang der Stelle und besonders durch das Nebeneinander von τὰ πάντα und ἡμεῖς so unverkennbar, daß die dagegen gerichteten Künsteleien Baur's keiner Widerlegung bedürfen*). Die Hauptstelle über die Präexistenz bleibt allerdings, da wir Phil. 2, 6—9 nicht hieher rechnen können, die Stelle Col. 1, 15—17 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων καὶ τά πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν. Im Grunde nur eine weitere Ausführung des

*) Vgl. Baur Paulus S. 625, Neutest Theologie S. 193. Wenn Baur in letzterer Stelle fragt „wie soll man sich aber den ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ als Weltschöpfer denken, so vergißt er, daß derselbe, ehe er ἐξ οὐρανοῦ kam, ἐν οὐρανῷ gewesen sein muß, also als ἄνθρωπος οὐράνιος, nach Philo wenigstens mit dem weltschöpferischen Logos identisch ist.

1 Cor. 8, 6 kurz und beiläufig angedeuteten Gedankens und darum keinerlei Verdächtigung der Aechtheit des Kolosserbriefes berechtigend, hat diese Stelle doch eben durch ihre Ausführlichkeit den Vorzug, über den Ideenkreis, dem die Präexistenzlehre des Apostels angehört, keinen Zweifel übrig zu lassen. Die *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* erinnert uns unmittelbar an das *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως* des Hebräerbriefs, der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* an die *ἀρχὴ τῆς κτίσεως* der Apokalypse (denn *πρωτότοκος* und *ἀρχή* sind nach Col. 1, 18 selbst Synonyme), und das *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα κ. τ. λ.* an das *πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο* des johanneischen Prologs; — mit einem Worte, wir haben auch hier nichts andres als die Logoslehre vor uns, wie wir sie seither schon als Gemeingut aller ins Speculative sich erhebenden Standpunkte des Neuen Testaments kennen gelernt haben. Es fehlt nur der Terminus „Logos", an dessen Stelle mit Bedacht der gleichfalls der mosaischen Schöpfungsgeschichte entstammende „*εἰκών*" getreten ist; daß aber damit nur ein andrer Name statt Logos gewählt ist, haben wir daraus, daß Philo den Logos auch die *εἰκών*, das *ἀπεικόνισμα* Gottes nennt, bereits in unserm vorigen Kapitel ersehen und ist hier durch den Zusatz *τοῦ ἀοράτου*, der uns daran erinnert, daß es sich wie beim Logos um die Selbstoffenbarung des an sich verborgenen Gottes handelt, noch besonders angezeigt. Daß Paulus den Terminus *εἰκών* dem „Logos" vorzieht, geschieht ohne Zweifel, weil derselbe auf das geschichtliche und verklärte Dasein Christi nicht minder als auf das vorgeschichtliche paßt, also eine viel umfassendere Anwendung leidet als der unpersönliche Logosbegriff, und namentlich weil er der paulinischen Lieblingsbezeichnung Christi als des *δεύτερος Ἀδάμ*, des *ἄνθρωπος ἐπουράνιος*, d. h. des Urbildes der Menschheit, das ja das göttliche Ebenbild ist, um so viel näher liegt. Es ist vor allem das himmlische Urbild der Menschheit, das er im Logos erblickt, ebenso wie er es vor allem erblickt im historischen Christus, und daraus erklärt sich uns denn auch die Unbefangenheit, mit der er nicht nur ohne Weiteres vom geschichtlichen Leben Christi aus in die Präexistenz hinübergleitet (vgl. Col. 1, 14 mit 15), sondern auch die Vermittelung der Weltschöpfung ohne Weiteres an den historischen Namen Jesus Christus anzuknüpfen vermag (1 Cor. 8, 6). Ists aber die Logoslehre, die uns — nur eben in neuer vom Apostel mit eigenthümlicher Sinnigkeit gewählter Form — hier wiederbegegnet, dann wird dieselbe auch bei Paulus ebensowenig als sie es in der Apokalypse, bei Johannes, im Hebräerbrief gethan hat, der von der menschlich-geschichtlichen Anschauung aus sich erbauenden Christologie widersprechen, vielmehr nur auf dieselbe das Siegel der Bestätigung drücken.

Haben doch unsre seitherigen Erörterungen der wiederholt vorgefundenen Logoslehre uns bereits hinlänglich bewiesen, daß der Sinn derselben

nicht die Präexistenz einer selbständigen und fertigen Persönlichkeit ist, die allerdings ein ächt menschliches und geschichtliches Wesen und Werden ausschließen würde, sondern vielmehr die Präexistenz des göttlichen Princips und himmlischen Wesens einer menschlich-geschichtlichen Persönlichkeit, die kraft dieses ihr als Anlage eingebornen und in ihr freithätig sich entwickelnden Princips und Wesens das absolute Ebenbild Gottes inmitten der Menschheit wird; und so bedürfte es im Grunde keines besonderen Nachweises mehr, daß es sich auch bei Paulus mit der Logoslehre also verhält. Es bedürfte eines solchen bei ihm um so weniger, als gerade die von ihm gewählte Form der Logoslehre es klarer macht als jede andre, wie unmöglich und widersinnig es sei, die Person Christi in gleicher Realität, wie sie in der Geschichte gelebt hat, auch in ein vorgeschichtliches Dasein hineinzudenken. Liegt es doch, wie wir schon oben ausgesprochen haben, im Begriff eines „Urbildes", man mag ihn so realistisch fassen als man will, daß dasselbe, so lange es sich nicht in einem von ihm selbst verschiedenen Stoffe (— hier also der σάρξ —) realisirt hat, nur eine im Vergleich mit dieser Realisirung ideale Existenz haben kann, und so ist es im Grunde nur etwas ganz Selbstverständliches, wenn wir voraussetzen, der Apostel habe das vorgeschichtliche Urbild eben urbildlich und vorgeschichtlich, d. h. noch nicht in der Realität und Selbständigkeit des geschichtlichen Daseins gedacht. Indeß wir haben es mit der anders urtheilenden geheiligten Tradition von anderthalb Jahrtausenden zu thun, und so muß der Nachweis, daß dieselbe das Neue Testament irrig auslegt, bei jedem Lehrtropus wieder von neuem geführt werden. Wir denken allen billigen Ansprüchen zu genügen, wenn wir denselben einmal negativ und dann positiv führen, nämlich zuerst darthun, daß es unmöglich ist die Präexistenzlehre des Apostels im Sinne der kirchlichen Dogmatik zu verstehen, und dann daß gerade unsre Fassung derselben in den Anschauungen und Andeutungen des Apostels ihre Begründung hat.

Nach altkirchlicher Lehre ist der präexistente Christus die zweite Person der Trinität, und diese göttliche Person bildet dann in der geschichtlichen Persönlichkeit Christi eine besondere in sich ewig fertige göttliche Natur neben der entwicklungsfähigen menschlichen, die ihrerseits aus Leib, Seele und Geist besteht. Daß diese Anschauung von der Person Christi nicht die paulinische sein kann, geht aus unseren Darlegungen im Anfang dieses Kapitels mit vollkommener Klarheit hervor. Paulus kann zu einer aus σῶμα, ψυχή und πνεῦμα (1 Thess. 5, 23) bestehenden menschlichen Natur eine göttliche schon darum nicht hinzudenken, weil ihm dieselbe im menschlichen πνεῦμα bereits irgendwie liegt, weil ihm der Mensch als solcher „göttlichen Geschlechts" (Ap. Gesch. 17, 29), also bereits irgendwie göttlicher Natur ist. Er kann der göttlichen Natur nur die sinnliche Natur (σάρξ) gegenüberstellen, welche nicht die menschliche Natur in ihrer

Vollständigkeit und Idealität ist, sondern nur der eine, niedere Factor derselben; diese beiden aber, die göttliche und die sinnliche Natur in ihrer Vereinigung, ergeben ihm nicht blos die Person Christi, sondern die menschliche Persönlichkeit überhaupt, unter deren Idee demnach die Person Christi ihm vollständig und nicht blos theilweise fallen muß. Wir haben das in seiner ganzen Anschauung der geschichtlichen Person Christi, ausdrücklich aber in der Stelle Röm. 1, 3—4 ausgesprochen gefunden, in welcher die Person Christi durch ein *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* auf ebendieselben Factoren, die ihm das menschliche Wesen überhaupt ausmachen, zurückführt. Wenn Christus hier *υἱὸς θεοῦ* heißt *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*, während er Davidssproß ist *κατὰ σάρκα*, so liegt auf der Hand, daß dem Apostel die Gottessohnschaft Christi nicht außerhalb des in seiner Vollkommenheit gedachten menschlichen Wesens liegt, so daß sie zu demselben als eigenthümlicher Factor hinzuträte, sondern daß sie ihm lediglich eine eigenthümliche Bestimmtheit und Beschaffenheit des höheren Factors des menschlichen Wesens ist. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß diese Stelle allein schon die ganze altkirchliche Naturenlehre aus den Angeln hebt. Man ist zwar gewohnt, diese Lehre vielmehr ganz unbedenklich in dieselbe hineinzutragen und *κατὰ σάρκα* auf die menschliche, *κατὰ πνεῦμα* auf die von der menschlichen wesensverschiedene göttliche Natur zu deuten, aber damit widerspricht man nicht nur der ganzen Anthropologie des Apostels, sondern man setzt sich auch, wie man in Schmids Biblischer Theologie des N. T. (II. S. 297 vgl. S. 295) sehen kann, in die Verlegenheit, nun das menschliche Geistesleben Jesu zu vermissen und so auf den Apostel den Schein des apollinaristischen Irrthums zu bringen. — Aber was hilft selbst das, daß man in Röm. 1, 3—4 die ganze Analogie des *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* mit dem allgemein-menschlichen *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* leugnet und in das *κατὰ σάρκα* die ganze menschliche Natur mit Leib, Seele und Geist, in das *κατὰ πνεῦμα* die zweite Person der Trinität hineininterpretirt? Paulus nennt doch immer die aus jenen beiden Factoren entstandene Person den *εἷς ἄνθρωπος*, den *δεύτερος Ἀδάμ*, und so wenig das einen gewöhnlichen, beliebigen Menschen bezeichnet, noch viel weniger kann es doch eine Person bezeichnen, die eigentlich etwas ganz anderes ist als Mensch, die wesentlich gottheitliche Person ist und die Menschheit nur nachträglich, also als ein bloßes Accidens ihrer Persönlichkeit angenommen hat. Daß es vollkommen unmöglich sei, zu dem, was Paulus an Christo durch diese menschheitlichen Namen bezeichnet, noch eine weitere göttliche Natur hinzuzudenken, haben wir bereits oben nachgewiesen; kann aber das, was die Kirchenlehre seine göttliche Natur nennt, nicht außerhalb, sondern nur innerhalb der Idee des *δεύτερος Ἀδάμ* gefunden werden, nun so müssen Gottheit und Menschheit in Christo sich auch ganz anders verhalten, als die Zweinaturenlehre

annimmt, so muß das Menschheitliche nicht das nachträgliche Accidens zur ewig fertigen Gottpersönlichkeit, sondern die Grundform seines Wesens sein, die das Gottheitliche als ihren naturgemäßen Inhalt in sich hegt und trägt. — Und das bestätigen uns endlich sogar solche Stellen, welche seine Gottheit aufs stärkste und geflissentlichste hervorheben, wie 2 Cor. 5, 19 ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ und Col. 1, 19; 2, 9 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, — ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. „Gott war in Christo", — der persönliche Unterschied Christi von Gott, die wesentliche Menschlichkeit Christi könnte kaum schärfer ausgedrückt werden als es in dieser These seiner innigsten Gottgemeinschaft und Gotterfülltheit geschieht. Denn in ihr wird zwar die Einwohnung einer göttlichen Person in einer menschlich-geschichtlichen Erscheinung behauptet, aber nicht die Einwohnung eines ewigen Gott-Sohnes in einer unpersönlichen menschlichen Natur, sondern die Einwohnung des Vatergottes in der menschlichen Persönlichkeit Jesu: wäre Jesus dem Apostel eine gottheitliche, trinitarische Persönlichkeit gewesen, so wäre es sinnlos und unmöglich für ihn gewesen zu schreiben „Gott war in Christo", denn das hat das wesentliche Zweierleisein von „Gott" und „Christus" zur logischen Voraussetzung. Womöglich noch augenscheinlicher tritt dasselbe Ergebniß aus den beiden einander ergänzenden Kolosserstellen heraus. „Es war das Wohlgefallen (Gottes), daß in ihm (d. h. in Christo) die ganze Fülle (der Gottheit) wohnen sollte", — wer auch nur diesem einen Schriftwort sich ernstlich unterwirft, kann die orthodoxe Christologie nicht festhalten. Denn dasselbe unterscheidet erstlich ganz unleugbar das Ich Christi (ἐν αὐτῷ) von der in ihm wohnenden Gottesfülle und setzt dasselbe als vorhanden ehe die Gottesfülle ihm innewohnte: damit ist aber dies Ich als ein nicht gottheitliches, sondern durchaus menschheitliches bezeichnet, denn ein gottheitliches besäße, ja wäre selbst die Gottheitsfülle von Uranfang, nur ein menschliches kann von ihr unterschieden werden und muß sie empfangen. Noch verschärft aber wird dieser Beweis durch das Wort εὐδόκησε: wenn es eine εὐδοκία, ein freies göttliches Wohlgefallen war in Christo die ganze Gottesfülle wohnen zu lassen, so kann sie in ihm nicht gewohnt haben kraft ontologischer Nothwendigkeit, kraft der Homousie seiner ewigen Persönlichkeit, und so kann ihn Paulus unmöglich gedacht haben als die zweite Person der Gottheit, die ihre Gottheitsfülle aus persönlicher Präexistenz ins geschichtliche Dasein von selbst herüberbrächte, um sich dann etwa des vollen Gebrauchs derselben zeitweilig zu enthalten. In wem es „Gott gefiel, seine ganze Fülle wohnen zu lassen", der kann nur gedacht sein als ein vom freien Willen Gottes abhängiger, aber das freie Wohlgefallen und damit die absolute Einwohnung Gottes auf sich herabziehender Mensch. — Aber widerspricht dann die Stelle nicht auch unsrer Anschauung von der eigenthümlichen Abkunft und ursprünglichen Gemein-

schaft Christi mit Gott? Sie thut es darum nicht, weil wir das ursprüngliche Seyn Gottes in Christo als reine Anlage fassen, die eine Entfaltung zur Actualität, ein immer völligeres wirkliches Einziehen Gottes in ihm nicht ausschließt, sondern erfordert. Die Aeußerung des Apostels schließt die ursprüngliche gottheitliche Anlage Christi, das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν sowenig aus, als nach früheren Bemerkungen die synoptische „Salbung“ Christi mit dem heiligen Geiste die Zeugung aus heiligem Geiste ausschließt, aber sie redet nicht von dieser, sondern von dem Endergebniß der geschichtlichen Entwickelung Christi, denn in dem Maaße als Christus sich in seinem Gehorsam immer vollständiger göttlich bestimmte, mußte die Einwohnung Gottes, die principiell von Anfang in ihm gesetzt war, sich immer vollkommener actualisiren, bis er zuletzt und nun für alle Ewigkeit die absolute Wohnstätte der Fülle der Gottheit geworden.

Nur um einen Preis kann die kirchliche Präexistenzlehre hoffen sich mit diesen Anschauungen des Apostels zu vereinigen, nämlich wenn sie sich entschließt Christo mit der anderen Hand wieder zu nehmen, was sie ihm mit der einen gegeben, ihm ewige trinitarische Persönlichkeit nur dazu zuzuschreiben, daß er dieselbe — nicht ins Fleisch mit herüber nehme, sondern in der Menschwerdung ablege und statt ihrer eine embryonische, entwicklungsfähige, menschliche Persönlichkeit annehme, — um den Preis der (ebendarum bei conservativen Theologen neuerdings so beliebt gewordenen) Kenotik. Es ist auch hier unsre Absicht nicht diese wunderliche Theorie dogmatisch zu kritisiren; wir beschränken uns auf die Prüfung ihrer exegetischen Zulässigkeit. Gerade bei Paulus glaubt sie ja ihre Hauptbeweisstelle zu haben, die mehrberührte Stelle Phil. 2, 6—9, zu der etwa noch als kürzerer Ausdruck desselben Gedankens 2 Cor. 8, 9 kommen könnte (*γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι᾽ ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε*); wir müssen daher hier in eine etwas ausführlichere Erörterung jener berühmten Beweisstelle eingehn. Allerdings, bezöge sich dieselbe, wie neuerdings fast alle wollen, auf die Präexistenz, dann enthielte sie — zwar keinen unmittelbaren Beweis der kenotischen Theorie, denn das Wort ἐκένωσεν ἑαυτόν trägt, wie wir sehen werden, die Last des Beweises nicht, die man ihm aufgebürdet hat —, aber doch einen Beweis, den man sonst bei Paulus vergebens sucht und der zur Kenotik hintreiben könnte, nämlich den der selbständigen Persönlichkeit des Präexistenten. Denn, dürfte man dann schließen, wenn der Sohn Gottes in seiner gottheitlichen Existenzform (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) sich entschließen konnte die Gottgleichheit, die er besaß, nicht wie einen Raub festzuhalten, so muß er ja wohl schon in der Präexistenz als selbständige, eigenthümlich-wollende Persönlichkeit gedacht werden. Freilich ein Argument, das mehr beweist als seinen Freunden lieb sein kann, denn

eine zweite göttliche Person, die daran denken kann dem Willen der ersten gegenüber ihre Gottgleichheit eigenmächtig festzuhalten, „sie wie einen Raub nicht fahren zu lassen“ und damit, wie Meyer in seinem Commentar alles Ernstes auslegt, „sich ihrer Unterordnung unter den Vater entheben zu wollen“, d. h. eine trinitarische Person, die ungehorsam sein und sündigen könnte, ist eine so entschieden polytheistische und mythologische Vorstellung, daß der kirchlichen Trinitätslehre durch dieselbe ein schlechter Dienst geleistet wird. Auch im Interesse der kirchlichen Lehre selbst thäten die Vertheidiger der Präexistenzauslegung daher besser, hier einen kühnen Anthropomorphismus des Apostels, der dogmatisch in keiner Weise zu pressen sei, eine gleichsam poetische Hinaufdatirung des menschlich-geschichtlichen Verhaltens Christi ins ewige Leben der Trinität anzuerkennen, anstatt aus einer dunkeln Wendung für die herkömmliche Präexistenzvorstellung entscheidendes Kapital zu machen. Aus diesem Grunde würden wir uns durch diese Stelle, auch wenn sie unzweifelhaft von der Präexistenz handelte, an unserer seither bewährt gefundenen Auffassung derselben nicht irremachen lassen, aber wir bestreiten die ganze Nöthigung, ja Zulässigkeit der Deutung auf die Präexistenz *). Natürlich ist es hier nicht möglich den ganzen Streit über diese Frage zu mustern; wir müssen uns auf kurze Andeutung der Hauptpunkte beschränken.

Daß ein Satz, der den Philippern Christum als sittliches Vorbild der Selbstverleugnung aufstellen will und dazu den historischen Namen „Jesus Christus“ zum Subject nimmt (v. 4—5), vom geschichtlichen Leben des Sohnes Gottes handeln werde und nicht vom präexistenten, ist unleugbar eine so wohlbegründete Erwartung, daß nur die stärksten gegentheiligen Gründe veranlassen könnten sie aufzugeben. Solche Gründe liegen in den Ausdrücken ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων — οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ — ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἐκένωσε mit nichten; vielmehr hat nur das Mysteriöse des Ausdrucks die Auslegung verleitet hier transscendentale Mysterien zu suchen, die man nur unter der Bedingung findet sie nicht gehörig denken zu können. Daß das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων recht wohl von der Christo angebornen absoluten Gottebenbildlichkeit verstanden werden könne, haben wir oben gesehen und selbst

*) In der angedeuteten Art und Weise hatte ich mir die Stelle in meinem Aufsatz „Zur paulinischen Christologie“ (Stud. und Kritiken 1860) zurechtgelegt, in welchem ich noch glaubte ihre Beziehung auf die Präexistenz festhalten zu müssen. Eine erneute Prüfung hat mich überzeugt, daß diese Deutung auf die Präexistenz weder zwingend noch auch nur haltbar ist. Vor einer Verketzerung hierüber wird mich hoffentlich die Autorität Luthers schützen, der diese von den Kirchenvätern ererbte Auslegung bereits mit richtigem Blick verworfen hat; auch treffe ich auf diesem Punkt nicht nur mit de Wette und Dorner, sondern auch mit Dr. Philippi (Kirchl. Glaubenslehre IV. S. 440 f.) zusammen.

Meyer räumt es ein; ist denn nicht aber diese Fassung eine weit biblischere als die Vorstellung einer „Gestalt“ Gottes, von der doch nur bei Theophanien (Joh. 5, 37), nicht aber in Bezug auf das Wesen Gottes an sich vernünftigerweise die Rede sein kann? Was das *ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* angeht, so läßt es sich verstehen wie ein mit göttlicher Anlage ausgestatteter Mensch eine solche Versuchung empfinden konnte (vgl. 1 Mos. 3, 5); wie aber einer trinitarischen Person die Gottgleichheit unter den Gesichtspunkt eines Raubes hätte treten können, ist schwer einzusehen; im präexistenten Leben besaß sie sie ja, und im geschichtlichen, an welches Meyer bei *ἁρπαγμός* denkt, hätte sie sich ebensowenig etwas „rauben“ können, weil alles, was sie sich hätte aneignen können, ihr ursprüngliches rechtmäßiges Eigenthum war. Das *ἐκένωσεν ἑαυτόν* endlich kann ebenfalls mindestens ebenso gut auf den geschichtlichen Christus gehn als auf den präexistenten. *Κενοῦν* heißt im Neuen Testament durchgängig nicht sowohl „seines Inhaltes, seines Wesens“, als vielmehr „seines Ansehens, seiner Ehre und Geltung berauben“, also herabsetzen, entwerthen (vgl. Röm. 4, 14; 1 Cor. 1, 17; 9, 15; 2 Cor. 9, 3), braucht also keineswegs die eigenthümliche kenotische Idee, den im Grunde unvollziehbaren Gedanken einer Aufgebung des Ich, des göttlichen Selbstbewußtseins auszudrücken, sondern kann einfach den Gedanken der „Selbstverleugnung“ enthalten, wie sie das Grundgesetz des geschichtlichen Lebens Christi war, und daß es in der That diesen und keinen andern Gedanken enthält, dafür tritt ja das ganz parallelistische *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* v. 8, das ausdrücklich vom geschichtlichen Heilandsleben gesagt ist, bestätigend ein. Was trotz alledem der Präexistenzdeutung so viele Freunde verschafft hat, ist der Schein, als lasse sich das, was als nähere Beschreibung des *ἐκένωσεν ἑαυτόν* folgt, das *μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* doch auf nichts Späteres als die Menschwerdung selber beziehen. Aber diese Ausdrücke können nicht einmal die Menschwerdung bezeichnen, geschweige denn daß sie es müßten. Schon die Bezeichnung der menschlichen Existenz als *μορφὴ δούλου* müßte auffallen, da der Mensch doch nicht in Knechts-, sondern in Kindesgestalt von Gott geschaffen ist; doch könnte man den Ausdruck durch die Erinnerung an die *ἀσθένεια* der empirischen Natur, an das *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* (Röm. 8, 3) erklären. Allein was soll das heißen, daß Christus *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* und *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* sei? Diese Ausdrücke würden, wenn sie die Menschwerdung bezeichnen sollten, einen Doketismus enthalten, gegen den die ganze sonstige Christologie des Apostels entschieden Verwahrung einlegt. Oder wo erlaubte uns Paulus ihm zuzutrauen, er habe Christum nur als ein menschenähnliches Wesen (*ὁμοιώματι*), als einen Scheinmenschen (*ὡς ἄνθρωπος*) bezeich-

net? Die Erinnerung an das ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας Röm. 8, 3 hilft hier nicht, denn es ist etwas ganz andres, ob Christo eine der sündigen Menschennatur nur ähnliche σάρξ zugeschrieben wird, oder eine der Menschennatur als solcher nur ähnliche Persönlichkeit. Vollends aber das σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος beweist, daß es sich hier nicht um eine Menschwerdung handelt, sondern um eine Haltung, ein Auftreten und Benehmen, welches sich jedes Vorrangs vor anderen Menschen begab, um die Haltung im gemeinsamen, namentlich öffentlichen Leben, und nicht, wogegen die Worte selbst sich wehren, um den Eintritt ins irdische Dasein. Von da aus wird dann auch die μορφὴ δούλου vollkommen verständlich, — es ist die demüthige, unterthänige, nicht aufs Dienenlassen, sondern aufs Dienen ausgehende Lebensgestalt, welche der Messias in seinem ganzen Leben und Wirken, am vollendetsten aber in seinem Leiden und Sterben bewährte, und ist dies der Sinn des 7ten Verses, so ergibt sich als der der ganzen Stelle ein ebenso in sich durchsichtiger als in den Zusammenhang passender Gedanke. „Christus, obwohl vermöge seiner inneren Gottesgestalt, seiner aus göttlicher Abkunft und Anlage entspringenden inneren Herrlichkeit berechtigt und befähigt in der Welt aufzutreten wie ein Gott, durch seine Wunderkräfte alles Leiden von sich fernzuhalten, die Verehrung der Menschen auf nächstem Wege an sich zu fesseln, ein weltbeherrschendes Königthum aufzurichten, mit einem Worte das zu thun was der Satan in der Versuchungsgeschichte ihm vorschlägt, hat vielmehr den Weg der Selbstverleugnung, der vollkommenen Demuth und Niedrigkeit gewählt und im Gehorsam gegen Gott ihn durchgeführt bis ans Kreuz." Dieser Sinn, in dem wir unsre Stelle bereits oben gebraucht haben, wird nur einer nach transscendentalen Dunkelheiten begehrlichen und dagegen Tiefblicke ins ethisch-historische Leben des Heilandes geringachtenden Theologie ungenügend erscheinen; erneute Bewährung empfängt er an dem Verhältniß des ἴσα θεῷ εἶναι zur μορφὴ θεοῦ und zur nachfolgenden Erhöhung (v. 9), das erst durch ihn Aufklärung gewinnt. Meyer u. a. nehmen das ἴσα θεῷ εἶναι nur als einen andren Ausdruck für das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν, allein sie sind dann nicht nur außer Stande einen Grund dafür anzugeben, daß Paulus im selben Vers die Gottheit Christi durch zwei so verschiedene Ausdrücke bezeichnet, sondern sie kommen auch in Betreff des Verhältnisses der „Gottgleichheit" und der „Erhöhung" ins Gedränge. Letztere wird v. 9 als ein ὑπερυψοῦν und ein χαρίζεσθαι bezeichnet: was geht dann aber noch über das Gottgleichsein, und was kann einem gottgleichen Wesen geschenkt werden? Offenbar ist darum das ἴσα θεῷ εἶναι, wie auch ein großer Theil der Ausleger urtheilt, etwas Anderes und Größeres als das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν und vielmehr mit dem hernach durch die Erhöhung Erlangten identisch: die μορφὴ θεοῦ besaß Christus, nach dem

ἴσα θεῷ εἶναι hätte er nur erst seine Hand ausstrecken können; er verschmähte es sich dasselbe zu rauben und wählte das volle Gegentheil; dafür ward es ihm als Lohn seines Gehorsams aus freier χάρις Gottes zu Theil. Ist aber dies der Sinn, so kann einmal die μορφὴ θεοῦ nicht die actuelle Gottheit einer präexistenten Person bezeichnen; was für eine Steigerung zur Gottgleichheit wäre von der aus noch möglich?, sondern es kann nur die gottheitliche Anlage einer in Entwicklung begriffenen, also geschichtlichen Person bedeuten, die sich zur Gottgleichheit möglicherweise ausgestalten ließ. Andrerseits besagt das ἴσα θεῷ εἶναι, wenn es mit der v. 9 geschilderten Herrlichkeit identisch ist, nicht ein abstractes Gottsein, sondern eine gottgleiche Weltstellung, ein gottheitliches Verhältniß zu allen Weltsphären (vgl. 10—11): wie aber der präexistente Sohn Gottes, falls er diese Weltstellung nicht schon von Natur besaß, daran hätte denken können eine solche gewaltsam, also gegen den Willen des Vaters an sich zu reißen, und zwar an sich zu reißen ohne Eingehn in die Welt, ohne Menschwerdung, (die doch v. 7 als Gegentheil des ἁρπαγμὸν ἡγήσατο bezeichnet wäre), bleibt vollkommen unfaßlich. So erweist sich die Präexistenzdeutung von allen Seiten her, sobald man sie aus ihrem mysteriösen Helldunkel hervorzieht, als ganz unvollziehbar, die Deutung aufs geschichtliche Leben Jesu dagegen als die allein mögliche und vernünftige. In der Parallelstelle 2 Cor. 8, 9 aber beruht die ganze Beziehung auf die Präexistenz lediglich auf dem eintragenden guten Willen der Auslegung. Nicht nur läßt sich das ἐπτώχευσε hier ebensogut mit „er war" als mit „er ward arm" übersetzen nnd so der ganz angemessene Sinn gewinnen, daß Christus, obwohl (innerlich, himmlisch) reich, dennoch um unsertwillen (äußerlich, irdisch) arm war, sondern auch wenn die Uebersetzung „er ward arm" festgehalten werden sollte, würde das Wort nichts anderes bezeichnen als den durch das ganze bewußte Erdenleben Christi sich hindurchziehenden Willensact auf alle sinnlichen Güter und irdischen Ehren, die er als Sohn Gottes hätte in Anspruch nehmen können, aus herablassender Liebe zu verzichten.

So fallen die Anhaltspunkte, welche die kenotische Theorie bei Paulus, ihrem angeblichen Hauptgewährsmann, zu finden meint, ebenso in sich zusammen wie ihre analoge Beweisführung aus dem Hebräerbrief. Sie ist aber auch hier, wie wir sie dort erfanden, nicht blos unerweislich, sondern vollkommen unzulässig. Es ist namentlich die Lehre des Paulus von der Erhöhung Christi, an der sich das ausweist. Nach der kenotischen Theorie müßte die Erhöhung Christi die wesensnothwendige Herstellung zu der vor der Selbstentäußerung besessenen Gleichheit mit dem Vater sein; nach Paulus ist sie der Lohn des auf Erden vollendeten Gehorsams und der Eintritt in eine bei aller Macht und Glorie doch „Gotte" entschieden untergeordnete Existenz. Schon der Begriff der κληρονομία, den der

Apostel Röm. 8, 17; Gal. 3, 18 (vgl. v. 16) auf Christum anwendet und zwar auf ihn und die Seinen gemeinsam anwendet, deutet darauf, daß Christus seine Verklärungsherrlichkeit nicht empfängt als ein rückfallendes Eigenthum, sondern als ein Gottesgeschenk, nicht wie ein Gott, sondern als das Haupt der Menschheit. Ebenso erscheint 1 Cor. 15, 27 die Weltherrschaft des triumphirenden Christus nicht als etwas kraft ursprünglicher göttlicher Natur ihm von selbst Zustehendes, sondern Stufe für Stufe ihm vom Vater übertragen; der Vater ist der *ὑποτάξας αὐτῷ τὰ πάντα* und indem er ihm alles unterthan macht, erfüllt er an ihm nur, was Psalm 8 dem Menschen als solchem verheißen hat. Den gleichen Gedanken enthält die Stelle Eph. 1, 20—23; am eingehendsten aber führt ihn der Schluß der so eben erörterten Philipperstelle aus, — *διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* (Phil. 2, 9). Das *διό* sagt, daß er die Herrlichkeit seiner Posteristenz als Lohn für sein Gehorsamwerden bis zum Tode empfangen; wie wir schon zu Joh. 17, 5 bemerkten, kann aber niemand belohnt werden mit dem, was ihm schon ohnedies gehört. Das *ὑπερύψωσεν αὐτὸν ὁ θεός* betont, daß er nicht einfach eine vorher besessene Herrlichkeit wiederangenommen, sondern eine höhere als er je besessen von Gott empfangen habe, und zwar, wie das *ἐχαρίσατο* höchst bezeichnend hinzufügt, als ein freies Geschenk Gottes, als einen Ausfluß der *χάρις τοῦ θεοῦ*, also ganz gewiß nicht als eine Nothwendigkeitsfolge seiner eignen göttlichen Natur. Es ist dies, beiläufig gesagt, noch eine weitere und nicht die geringste Instanz wider die Präexistenzauslegung jener Stelle, denn daß die eine Person der Trinität gegen die andere eine *χάρις* d. i. eine herablassende Liebe empfindet und derselben etwas schenkt, das mag sich mit einer arianischen Ansicht vom Logos vertragen, mit der athanasianischen verträgt es sich gewiß nicht und überhaupt mit keiner Gotteslehre, welche die Einheit Gottes, also das ewige Mitanrecht des Logos an alles was des Vaters ist festhält. — Sehen wir nun in allen diesen Wendungen den in seine Herrlichkeit eingegangenen, also durch keine Kenosis mehr beschränkten Christus doch nicht als ewige göttliche Person, vielmehr durchweg als von Gott und zu Gott erhobenes Haupt der Menschheit behandelt, so verstärkt sich dieser Eindruck noch durch eine Reihe anderweitiger Stellen, die in Bezug auf denselben Herrlichkeitsstand Christi den entschiedensten Subordinatianismus bekunden. Wenn es von dem zur Rechten Gottes Sitzenden heißt „er lebe Gotte (Röm. 6, 10), er lebe durch die Kraft Gottes (2 Cor. 13, 4), er vertrete die Seinen vor Gott (Röm. 8, 34), er sei sammt den Seinigen in Gott verborgen" (Col. 3, 3), so klingt das alles in der That nicht nach der wiedereingenommenen ursprünglichen Gleichheit mit dem Vater. Und nun sagt der Apostel endlich, diese ganze gottgleiche Stellung Christi, wie er sie Phil. 2, 9 f. beschreibt, sei keine ewige, wie sie doch sein müßte,

wenn sie als Ausfluß seiner ewigen Gottpersönlichkeit gedacht wäre, sondern sie werde als eine übertragene ein Ende nehmen, sobald ihre Aufgabe erfüllt sei: *τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* 1 Cor. 15, 28. Liegt es denn bei dieser consequenten Unterscheidung Christi und „Gottes", bei dieser bis in die himmlische Herrlichkeit hinein durchgeführten absoluten Abhängigkeit des Sohnes vom Vater, bei dieser ausdrücklichen Erklärung der gottgleichen Herrlichkeit als einer übertragenen und zwar auf Zeit übertragenen nicht vollständig auf der Hand, daß die herkömmliche Trinitätslehre der richtige Schlüssel zum Verständniß der biblischen Theo- und Christologie nicht ist, daß vor allen Paulus in Christo nicht eine ursprünglich gottheitliche, trinitarische Person denkt, weder eine coordinirte noch eine subordinirte, sondern überall das glorificirte Haupt der Menschheit, und daß dieses Haupt der Menschheit in seiner persönlichen Verklärung allerdings die absolute Verwirklichung einer ursprünglichen Anlage erfährt, aber eine gottheitliche Stellung über den anderen Menschen doch nur so lange einnimmt, bis dieselben durch es zu gleicher unmittelbarer und vollkommener Gottgemeinschaft geführt sind? Oder muß man vor einer solchen Schlußfolgerung zurückbeben, weil sie Christum allzusehr zu uns herabzöge oder uns allzusehr zu ihm erhübe? Wir wissen nicht, wie man dieselbe aus 1 Cor. 15, 28 wegbringen wollte; meinen auch, daß der Schrecken vor ihr nur ein jüdischer Schrecken vor der vollen Höhe und Tiefe des Evangeliums ist. Aber Paulus begnügt sich nicht damit uns diese Schlußfolgerung als solche aufzudrängen; er zieht sie selbst, indem er uns sagt, Gott habe die Seinen von Ewigkeit her dazu bestimmt und führe sie darum in der Zeit von Stufe zu Stufe dazu, dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltig zu werden, so daß diesem den vollendeten Gläubigen gegenüber kein andrer Vorrang übrig bleibe als der des Erstgebornen unter vielen Brüdern: *ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* (Röm. 8, 29; vgl. auch 2 Cor. 3, 18).

So scheitert die kenotische Lehre und mit ihr die altkirchliche Präexistenzansicht, deren moderner Rettungsversuch jene ist, an der paulinischen Behandlung der sogenannten Postexistenz, der Erhöhung, welche als alles andre, nur nicht als Wiederannahme einer vorübergehend abgelegten Gottheit beschrieben wird. Wir könnten diesen Nachweis wiederholen an den unmittelbaren Andeutungen des Apostels über die Präexistenz selbst, die nicht minder der orthodoxen Lehre widerstreben; nur daß uns dieser Gegenstand vielmehr zur positiven Entwicklung der paulinischen Präexistenzidee hinüberführt. Es muß jedem aufmerksamen Leser der paulinischen Briefe, der mit der kirchlichen Präexistenzvorstellung an dieselbe herankommt, auffallen, daß Paulus, anstatt sich für die präexistirende „göttliche Natur"

einen besonderen, das menschliche Wesen ausschließenden Namen zu schaffen, vielmehr den menschlich-geschichtlichen Namen „Christus“ oder „Jesus Christus“ unbefangen auch auf das präexistente Subject überträgt oder doch zwischen dem letzteren und der geschichtlichen Person gar keinen Unterschied ausdrückt. So in den Stellen 1 Cor. 10, 4 u. 9, wo er vom Verhältniß der die Wüste durchwandernden Israeliten zu „Christus“ redet; Col. 1, 14—15, wo er von dem „Sohn der göttlichen Liebe, in dessen Blute wir die Erlösung haben“ ohne Weiteres zu Präexistenzaussagen aufsteigt, um von ihnen aus (v. 17 auf 18) wieder ohne Umstände ins historische Leben Christi zurückzukehren; am auffallendsten 1 Cor. 8, 6, wo er von dem „Herrn Jesus Christus“ geradezu die Vermittelung der Weltschöpfung aussagt. Diese Behandlungsweise auf eine bloße Fahrlässigkeit des Ausdrucks zurückzuführen geht nicht an, weil sie zu durchgängig ist, weil dieser Erklärungsgrund dem dialectisch gebildetsten unter den Aposteln am wenigsten ähnlich sieht, weil ein solches Uebergehen der Menschheit Christi, als ob es nicht der Mühe werth sei das Hinzudenken oder Hinwegdenken derselben zum Ausdruck zu bringen, eine Geringachtung derselben bekunden würde, welcher das ganze so überwiegend anthropologisch angelegte System des Apostels widerspricht. Vielmehr muß der Apostel, der Christum am liebsten als den geistlichen Universalmenschen, als den anderen, himmlischen Adam anschaute, das Menschheitliche auch dann, wo er von der Präexistenz redete, irgendwie mitgedacht und vielmehr *hieraus* das Recht jener Ausdrucksweise geschöpft haben. Darauf führt doch sofort auch eine Erwägung der Begriffe *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* und *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, von denen der erstere nach dem oben Gesagten jedenfalls in die Präexistenz hinaufreicht, die letzteren beiden aber aus ihr herabsteigen, um dann auch den geschichtlichen und verklärten Christus mit zu bezeichnen (2 Cor. 4, 4). Beide Begriffe sagen nämlich unverkennbar nicht etwas abstract Göttliches, sondern etwas wesentlich Gottmenschliches aus. Liegt in der Idee des „Sohnes“ die Abkunft vom Vater und Wesensgemeinschaft mit ihm, also die Gottheit Christi ausgedrückt, so ist doch nicht minder in ihr auch das Moment der abgeleiteten Existenz, der Abbildlichkeit und Abhängigkeit enthalten, also gerade das, was Gotte gegenüber das eigenthümlich Menschliche ausmacht (vgl. Ap. Gesch. 17, 24—28), so daß also *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* seiner Idee nach, also auch schon präexistent gedacht nicht einen *θεός*, sondern einen *Gottmenschen* bezeichnet. Noch deutlicher tritt das bei dem Begriff *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* (Col. 1, 15) heraus, der, wie schon die Synonymität mit dem daneben stehenden *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* anzeigt und die Vergleichung der ganzen Logoslehre bestätigt, seinen Ausgangspunkt geradezu von der Präexistenz hernimmt. Ist es möglich unter der *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* mit der athanasianischen Trinitätslehre nur wieder ein ausschließlich gott-

heitliches, dem Vatergott lediglich gleiches Wesen zu denken? Dann müßte dasselbe *ἀόρατος* sein wie der Vater, und es wäre unbegreiflich, wie es denselben offenbaren, die *εἰκών* desselben sein sollte. *Εἰκὼν τοῦ ἀοράτου* für die Welt und Menschheit kann es nur sein, wenn es eine weltverwandte, menschheitliche Seite hat, wenn es nicht ein rein gottheitliches, sondern ein gottmenschliches Wesen ist. Und wie sich das aus dem Begriff *εἰκών* an und für sich ergibt, so bestätigt es sich insonderheit durch die biblische Anwendung desselben: der Mensch ist geschaffen nach dem Bilde Gottes, das Ebenbild Gottes also das Urbild des Menschen, mithin göttliches und menschliches Wesen in demselben schon vor seinem Eingehen in die *σάρξ* nothwendig vereint. Vollends der Begriff des *πρωτοτόκος πάσης κτίσεως* spricht das, wie wir schon oben nachgewiesen, so bestimmt als möglich aus; der „Erstgeborne aller Kreatur“ muß seinem Wesen nach eine kreaturverwandte Seite haben, und wenn alle Dinge „in ihm, durch ihn und zu ihm geschaffen“ sind (Col. 1, 16), so ist er namentlich durch die erste und letzte dieser Bestimmungen ja auch ganz ausdrücklich als Inbegriff und Urbild der Kreatur bezeichnet. Es ergibt sich aus alledem bereits mit vollkommner Klarheit, daß Paulus den präexistenten Gottessohn nicht wie die spätere Trinitätslehre als puren *δεύτερος θεός*, sondern als ewigen Gottmenschen oder als aus Gottes Wesen hervorgehendes himmlisches Urbild der Menschheit gedacht hat*).

Wie bewußt und durchgebildet diese Anschauung bei dem Apostel ist, geht noch aus einer Reihe anderer Stellen hervor. Wenn nach Röm. 8, 29 Gott die Gläubigen *προέγνω καὶ προώρισε* d. h. vor der Welt und Zeit dazu liebend vorgedacht und vorbestimmt hat, *συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* zu werden, *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*, muß da nicht eben auch sein Sohn vor Welt und Zeit in seinen Gedanken bereits das Bild der verklärten Menschheit getragen haben, muß er nicht von Anbeginn das Urbild gewesen sein, nach dem und zu dem Gott überhaupt Menschen ins Dasein rief? Wenn der Apostel Eph. 1, 4—5 ausspricht, wir seien „vor der Welt Grundlegung in ihm (Christus) auserwählt, heilig und unsträflich vor Gott zu sein, — was will man sich unter jenem *ἐν αὐτῷ* denken, wenn nicht das, daß die von Gott gedachten Urbilder der vollendeten Gläubigen von Ewigkeit her von Gott in dem Einen Urbild gottwohlgefälliger Menschheit als die unzähligen Vermannigfaltigungen desselben gesetzt sind, um dann durch das geschichtlich verwirklichte eine Urbild auch zu ihrer Verwirklichung und Vollendung geführt zu werden? Aber die allerhandgreiflichste Stelle

---

*) Ich wiederhole hier kurz, was ich in meinem Aufsatz „Zur paulinischen Christologie“ Stud. und Krit. 1860 in der ausführlicheren Weise einer ersten Entdeckung dargelegt habe.

für die eigenthümliche Präexistenzidee des Apostels bleibt doch 1 Cor. 15, 47 *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*. Hier ist es ja mit deutlichen Worten gesagt, daß der *δεύτερος ἄνθρωπος* als solcher vom Himmel gekommen, also auch als solcher, als „Mensch" vorher im Himmel gewesen sei, daß er der präexistente himmlische Mensch, das himmlische Urbild der Menschheit sei. Freilich, die Differenz dieser Präexistenzlehre von der späteren kirchlichen ist so fühlbar, daß es in alten und neuen Zeiten nicht an Versuchen fehlen konnte, den auffallenden Gedanken des Apostels zu beseitigen. Dahin gehört im Alterthum die glossematische Einschiebung des Wortes *ὁ κύριος* vor *ἐξ οὐρανοῦ*, durch welche der „*ἄνθρωπος*" auf die irdische Existenz beschränkt werden sollte; das Wort fehlt in den besten Handschriften ohne daß seine Weglassung, wenn es ächt wäre, motivirt werden könnte, wogegen das Motiv der Einschiebung, der Wunsch die Stelle mit der kirchlichen Lehre zu vereinbaren, auf der Hand liegt. Anders hat Meyer der Sache zu helfen gesucht, indem er die Stelle lediglich auf die verklärte Leiblichkeit beziehen will, in der Christus einst vom Himmel kommen werde. Als ob der Auferstehungsleib Christi nicht auf Erden angenommen worden wäre; als ob der Character Christi als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* (v. 45) ausschließlich oder auch nur hauptsächlich an seiner Leiblichkeit haftete; als ob der Gegensatz zu *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός* von einer bloßen Herabkunftsweise reden könnte, und nicht vielmehr von der Abkunft und dadurch bedingten Eigenthümlichkeit der ganzen Person (— vgl. den Gegensatz *χοϊκός* und *ἐπουράνιος* in v. 49 —)! Alle solche Ausflüchte werden in ihrer Nichtigkeit offenbar, wenn wir uns erinnern, daß der Apostel in seiner Lehre vom „himmlischen Menschen" einer nachweislichen speculativ-jüdischen und urchristlichen Anschauung folgt, daß nicht nur bei Daniel und im Buche Henoch, sondern im Johannesevangelium und eignen Munde Christi der „Menschensohn" als solcher im Himmel präexistirt, (Joh. 3, 13; 6, 62), und daß der präexistente „himmlische Mensch" bei Philo als Name des Logos und in der späteren jüdischen und judenchristlichen Gnosis als „Adam Kadmon" im nämlichen Sinne des Inbegriffs der Schöpfung und Urbildes der Menschheit uns wiederbegegnet. Es handelt sich hier einfach darum, wem die Ehre gegeben werden soll, der nach dem Gesetz der Sprache und Historie auszulegenden Schrift, oder der kirchlichen Tradition, welche uns nichts anderes als das Schriftverständniß der Kirchenväter wiederspiegelt.

Und nun frage man sich doch, ob Paulus diesen präexistenten himmlischen Menschen als eine von Ewigkeit dem Vatergott gegenüber selbständige Persönlichkeit gedacht haben kann. Eine „zweite Person" neben dem Vater, eine dem Vatergott gegenüber selbständige Persönlichkeit könnte der himmlische Mensch als präexistenter doch nur dann sein, wenn Paulus

ihm alles, was zum realen Menschen gehört, also $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ und $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ und eine auf beiden beruhende Lebensentwickelung schon in der Präexistenz zugeschrieben hätte; das wäre aber eine so absurde Vorstellung, daß niemand sie dem Apostel zutrauen würde, auch wenn sie nicht durch die Angabe, daß der Sohn Gottes erst bei seiner irdischen Geburt $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ angenommen habe (Röm. 1, 3; 8, 3, vgl. mit Gal. 4, 4), ausdrücklich ausgeschlossen wäre. Hat nun Paulus den Präexistenten als himmlischen Menschen gedacht und kann er diesen himmlischen Menschen gleichwohl nicht als realen Menschen gedacht haben, so bleibt nichts übrig, als daß er ihn als idealen Menschen gedacht hat. Als idealen Menschen, — das heißt ja aber als Urbild der Menschheit, und so zeigt sich wieder, daß wir nur etwas Selbstverständliches beweisen, wenn wir beweisen, er habe dem präexistenten Urbilde der Menschheit nur ideale (d. h. eben urbildliche) Existenz zugeschrieben. Wobei wir freilich bitten müssen, mit diesem Wort und Begriff „ideal" keinen Mißbrauch zu treiben, als wäre es von uns im nominalistischen und nicht im realistischen Sinne gemeint. Gewiß hat Paulus den „himmlischen Menschen" nicht als eine leere Vorstellung gedacht, als einen abstracten Gedanken Gottes nach Art unserer Gedanken, sondern wenn überhaupt schon alle Gedanken Gottes geistige Realitäten sind, so muß der Gedanke, in dem Gott sich selbst als alter ego, als Urbild der Welt und Menschheit denkt, der realste von allen sein, weil er ja aller anderen Realitäten Inbegriff und Wurzel ist. Nur daß diese geistige Realität noch mit nichten eine Gott gegenüber selbständige Persönlichkeit ergibt, (denn wo wäre die Basis ihres Fürsichseins Gotte gegenüber?), sondern lediglich das reale Princip einer solchen Persönlichkeit, das reale Princip, durch dessen Einpflanzung in die $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ die actuelle Persönlichkeit erst entsteht. So daß wir sagen können: Christus präexistirt nach paulinischer Anschauung realiter, aber nicht als Persönlichkeit, sondern lediglich als Princip einer solchen, oder er präexistirt als Persönlichkeit, aber idealiter, indem er sich noch nicht im irdisch-geschichtlichen Stoffe, als der Basis des Gotte gegenüber möglichen Fürsichseins, realisirt hat.

Man könnte nun die Richtigkeit dieser Folgerungen aus den paulinischen Prämissen anerkennen und dennoch bezweifeln, daß Paulus selbst sie gezogen; man könnte bezweifeln, daß Paulus überhaupt in dieser Weise, in der Weise des modernen Denkens zwischen Idealität und Realität, Persönlichkeit und Princip einer solchen unterschieden habe. Wäre dem so, dann wäre wenigstens unser Recht, so zu unterscheiden, unbestreitbar und durch die Unterlassung des Apostels, welche lediglich eine Unentwickeltheit des formalen Denkens wäre, unmöglich zu präscribiren. Und gewiß hat das ganze Alterthum, und insonderheit das biblische, anschauender gedacht als wir, also auf solche Unterschiede weniger reflectirt; jede geistige Realität personificirt sich ihm, und es hält dann schwer, ja es ist manchmal un-

möglich, den Unterschied von Personification und Persönlichkeit genau festzustellen. Wir wagen daher auch über den Grad von gegenständlicher Klarheit, mit welcher der Apostel den Unterschied des vorgeschichtlichen und des geschichtlichen Seins nach dieser Seite hin gedacht habe, nichts zu bestimmen: nur das behaupten wir entschieden, daß er von demselben ein bestimmtes unmittelbares Bewußtsein gehabt habe. Es zeigt sich das deutlich an seiner Behandlung eines verwandten Lehrstücks, der Engellehre, in der die Personification offenbar nur die geistige Realität, nicht aber die Persönlichkeit der „πνεύματα" oder „πνευματικά" ausdrücken soll. In Philippi redet Paulus (Apostelg. 16, 16—18) das πνεῦμα πύθωνος jener Sclavin wie eine Person an, und doch wer möchte ihm, wenn er an die Corinther schreibt, „die Geister der Propheten sind den Propheten unterthan" (1 Cor. 14, 32), zutrauen, er habe sich in der Person jedes Propheten eine zweite Person, die Person eines denselben inspirirenden Engels oder Geistes gedacht? So redet er auch von „dem Engel Satans, der ihn mit Fäusten schlage". erklärt denselben aber im selben Athemzuge durch die ganz unpersönliche Vorstellung eines „Pfahls im Fleische" als ein physisch-psychisches Krankheitsprincip. Gewiß hat er die so oft bei ihm vorkommenden ἀρχαί, ἐξουσίαι, δύναμεις u. s. w. nicht als Persönlichkeiten gedacht, sondern einfach als das, was die Namen sagen, als die (realistisch gefaßten) Principien und Potenzen, Mächte, Kräfte, Ordnungen und Gesetze, welche die wirkliche Welt tragen und welche zum Theil durch die in derselben herrschende Sünde aus den Fugen gehoben, zum Theil — wie z. B. der Tod (1 Cor. 15, 26 vgl. mit V. 24) — erst durch dieselbe ins Dasein gerufen sind, so daß sie durch die Erlösung einerseits versöhnt und unterworfen (Col. 1, 20; 2, 15), andererseits vernichtet, aufgehoben werden müssen (1 Cor. 15, 24). Daß dem so ist, daß wir hier mit „Potenzen" und nicht mit Personen zu thun haben, zeigt schon der abstracte, unpersönliche Name, noch mehr die Idee einer einstigen „Vernichtung" solcher Mächte, während die Persönlichkeiten zwar einer ἀπώλεια, aber nirgends einer κατάργησις anheimfallen, am handgreiflichsten aber die Anführung des „Todes" als einer von ihnen, des Todes, von dem doch niemand dem Apostel zutrauen wird, daß er denselben für ein Individuum gehalten habe.*) Steht's aber mit der Engelvorstellung des Apo-

*) Man wird mir vielleicht zum Beweis, daß der Apostel die Engel- und Geisterwelt dennoch persönlich gedacht haben müsse, die Idee des Satan entgegenhalten. Allein sowenig es meine Meinung sein kann, ein so dunkles und schwieriges Thema hier beiher ins Reine zu bringen: soviel glaube ich doch sagen zu dürfen, daß auch die Behandlung der Satansidee im Neuen Testament lediglich auf eine reale Macht, nicht aber auf ein übermenschliches Individuum führt. Wäre der Satan eine Person, dann würde die Schrift auch von seinem Falle reden; das thut sie aber nicht (denn Joh. 8, 44 wird nur fälschlich darauf bezogen und den durchs

stets so, so hat das für seine Präexistenzvorstellung die unmittelbarste Consequenz. Nach Kol. 2, 10 ist Christus die κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, ebenso wie er nach 1, 18 seit seiner geschichtlichen Entwicklung und Vollendung die κεφαλή der erlösten Menschheit, der ἐκκλησία ist: daraus läßt sich doch wohl schließen, daß der Apostel (ebenso wie der Verfasser des Hebräerbriefes) ihm vor seiner Ensarkosis auch eine den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις analoge Existenzform zugeschrieben haben wird, die Existenzform eines höchsten Princips, des Princips der Principien, einer absoluten Potenz, des Inbegriffs der endlichen Potenzen, — ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι, τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται Kol. 1, 15. Diese Schlußfolgerung gewinnt an Gewicht, wenn wir uns erinnern, daß ja auch historisch genommen die Engel- und Geisterwelt des judaistischen und neutestamentlichen Zeitalters die Differenziirung des Engels katexochen ist, des Engels Jehovah's, der in den älteren alttestamentlichen Schriften die Theophanie als solche, die Selbstoffenbarung Gottes bedeutet, und daß Paulus wenigstens in Einer Stelle — 1 Cor. 10, 9 — den präexistenten Christus offenbar mit diesem alttestamentlichen Engel des Herrn identificirt.*) Hat er ihn aber in der Existenzform des Engels Jehovah's

---

Buch Henoch hindurchgegangenen Nachklang von 1 Mos. 6 im Judasbrief wird doch niemand ernstlich als eine Hamartigenie des Satans geltend machen wollen), sondern sie führt den Ursprung der Sünde auf den Ungehorsam des ersten Menschen zurück. Der Satan ist auch eine ἀρχή, und zwar die unterste und doch mächtigste von allen, nämlich das Lebensprincip der Materie, die Selbstsucht der Natur und dieses von Gott (denn nur Selbst-sucht kann das Lebensprincip des μὴ ὄν sein) als solches gesetzte Princip hat dann durch den Sündenfall des Menschen, der ja im Abfall von Gott zugleich eine Hingabe ans Naturleben war, zugleich sich in der Natur entfesselt und in die Geschichte eingedrängt, durch beides aber sich zu der quasigöttlichen Existenz einer weltbeherrschenden Macht, eines ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου erhoben. Seine Realität ist, wie die Realität des Bösen allein sein kann, die einer Krankheit, aber nicht die eines Ich, in dem wenigstens vor dem Endgericht **bonum non deficit**; daher auch die Schrift nicht von einem zu verdammenden Ich, sondern von einer sammt dem Tode zu vernichtenden Macht spricht. Ich muß es einer anderen Gelegenheit vorbehalten mich hierüber eingehender zu äußern; daß ich aber etwas ganz Anderes im Sinne habe als die rationalistische Auflösung der Satansidee in ein bloßes Symbol, das wird hoffentlich auch aus diesen Andeutungen zu erkennen sein.

*) Diese Stelle ist auch für sich genommen für unsre Untersuchung bedeutsam. Denn wenn der Apostel den „Χριστός", den verheißnen Gesalbten in der Geschichte Israels auftreten läßt Jahrhunderte eher als er aus Davids Saamen erweckt wird (Ap. Gesch. 13, 23), — wer möchte ihm den Widerspruch zutrauen, als habe

vorgestellt und die Engelwelt als eine Welt nicht von Personen, sondern von Principien und Potenzen, als eine über der irdisch=geschichtlichen Welt stehende Idealwelt gedacht, so ergibt sich wiederum derselbe Schluß auf seine Präexistenzidee; ja es darf bei dem Verhältniß, in welchem Kol. 1, 16 der οὐρανός als die Welt der ἀρχαί und ἐξουσίαι zur Erde als der Welt der Menschheit und Geschichte erscheint, gefragt werden, ob der Apostel mit dem ἄνθρωπος ἐπουράνιος nicht geradezu dasselbe hat aussagen wollen, was wir mit dem „idealen, urbildlichen Menschen".

Aber wie dem auch sei — denn mit der Lehre vom Himmel und den Engeln haben wir ja ein neutestamentliches Gebiet angerührt, mit dem die Theologie seither so gut wie nichts anzufangen gewußt hat, auf dem daher auch wir uns nicht einbilden sichere Schritte zu thun —, gewiß ist, daß Paulus ein Wesen wie sein präexistenter Christus überall und namentlich Kol. 1 von ihm beschrieben wird, als Persönlichkeit nicht gedacht haben könnte, ohne neben seinem εἷς θεὸς ὁ πατήρ, außer welchem οὐδεὶς ἕτερος ist, einen zweiten, wenn auch irgendwie untergeordneten einzuführen, während doch eine solche Verletzung des biblischen Monotheismus mit seiner ganzen Denkart schlechthin unvereinbar wäre. Hält man daher die Persönlichkeit des Präexistenten fest, so sieht man sich bei einem einigermaaßen consequenten Denken genöthigt, demselben die volle Ewigkeit und wahre Gottheit abzusprechen, was freilich nur wieder, auch wenn es nicht so schon unerträglich wäre, in andre unlösbare Widersprüche mit Paulus selbst verwickeln würde, rein exegetisch genommen aber immer noch zulässiger wäre, als die Setzung einer zweiten ewigen und göttlichen Person neben der einen und alleinigen τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ. Etwas ganz Andres ist es mit einem ewigen Princip göttlicher Selbstoffenbarung, mit einem ewigen Ebenbild Gottes und Urbild der Menschheit, das aus dem Wesen Gottes hervorgeht, um sich in einer Welt zu realisiren: dieses Princip — als gottheitliches Wesen nichts andres als Organ der absoluten Persönlichkeit nach Außen und erst in seiner kreatürlichen Verwirklichung als Mensch Gotte gegenüber selbständig — vermag in jeder der drei Existenzformen, die es durchläuft (vorgeschichtliche, geschichtliche und verherrlichte), die Fülle der Gottheit in sich zu tragen, ohne die Einheit Gottes, das Palladium des biblischen und auch des paulinischen Glaubens, irgendwie zu verletzen. Denn soweit es ewig ist, ist es mit Gott persönlich eins, so weit es wird, nämlich ihm gegenüber Person wird, bleibt es selbst in seiner „gottgleichen" (Phil. 2, 6 f.) Vollendung in ächt

---

er diesen Messias ebenso real existirend gedacht zur Zeit des Zugs durch die Wüste wie in den Tagen des Pontius Pilatus; wer dürfte verkennen, daß die Person des „Gesalbten" vor seinem Gesalbtwerden auch für Paulus nur als ideale Person vorhanden sein konnte?

menschlicher Abhängigkeit von ihm, die sich zuletzt gerade (1 Cor. 15, 28) am allerklarsten herausstellt. „Soweit es wird", — dies Werden des ewigen Ebenbildes ist freilich der Hauptanstoß der Rechtgläubigkeit an dieser ganzen Auffassung: als ob sie selbst nicht mit uns die Menschwerdung Gottes, die Fleischwerdung des Logos bekennte, und als ob es einen Sinn hätte, irgend ein Wesen etwas werden zu lassen und dabei doch eigentlich nichts werden lassen zu wollen! Achten wir zum Schluß unsrer Präexistenzerörterung auf die Zeugnisse, welche der Apostel für dies Werden des Sohnes Gottes ablegt. Als erst werdende Persönlichkeit behandelt Paulus den Sohn schon darin, daß er — wie wir nach der Erledigung der Stellen Phil. 2, 6; 2 Cor. 8, 9 sagen dürfen — sein In-die-Welt-Kommen nirgends als eine Sache eignen Entschlusses darstellt, sondern überall als ausschließliche Willenssache des Vatergottes, der ihn sendet, ihn geboren werden läßt, ihn unters Gesetz thut (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4) und ihm so eine menschlich-sittliche Entfaltung ermöglicht. Wenn es nun aber weiter heißt, daß er ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος und γενόμενος ὑπήκοος, daß er in jedes Loos der Menschlichkeit eingegangen und darin gehorsam geworden sei bis zur letzten äußersten Probe des Todes, und daß ihn Gott dafür „übererhöht", ihn zum Gegenstand der Anrufung gemacht habe für alle, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde anrufen können, — ist denn der Sohn Gottes in alledem nicht etwas geworden, was er von Ewigkeit her nicht war, nicht gewesen sein kann? Aber Paulus spricht das wirkliche Werden des Sohnes Gottes noch entschiedener aus: 1 Cor. 15, 45 — ἐγένετο ὁ πρῶτος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Also der andere Adam „ward", — ἐγένετο — ward zu einem ethischen (Röm. 8, 2) und physischen (1 Cor. 15, 22) Lebensprincip der Menschheit; er war das nicht so von Ewigkeit, konnte es so nicht vor seinem Eintritt in die Welt sein, weil dazu das ganze Leben in der Welt und Sterben für die Welt, das nur vermöge seiner Verleiblichung möglich war, die Vorbedingung bildete. Das aber ist klar, daß eine ewige gottheitliche Person nichts werden kann, weil sie ja bereits absolut ist; werden kann nur ein Geschöpf oder ein Princip, so daß alle, die den Präexistenten nicht wider Paulus und mit Arius für ein Geschöpf halten wollen, keine andre Wahl haben, als ihn für ein Princip, nämlich das Princip göttlicher Selbstoffenbarung zu erkennen. Oder wird man etwa sagen, er sei nur nach Außen hin, in Beziehung auf die Menschen etwas geworden, nicht in sich selbst, — da sei er unverändert geblieben von der Präexistenz bis in die Verklärung? Was wäre das anders als der sich selbst richtende Gedanke, das ganze Leben und Sterben des Sohnes Gottes auf Erden sei für ihn selbst eine bloße tragische Rolle gewesen, an deren Ende er in sich selbst ganz ebenso beschaffen gewesen sei wie vor dem Beginn; er habe,

was er für die Menschen gethan und gelitten, nicht mitgelebt und nichts dabei für sich selbst in innerster Seele erlebt; — als ob nicht das ganze Heilswerk mit allem seinem Trost und aller seiner Kraft auf diesem seinem Mitleben beruhte und durch einen solchen Doketismus in sich zusammenfiele! Ohnedies, was auch die befangensten Sinne nicht verkennen können, kehrt Christus jedenfalls in Einem als ein Andrer zu seinem Vater zurück, als er von ihm ausgegangen, er kommt zurück im verklärten Leibe, den er nicht mit vom Himmel gebracht hat. Wenn nun doch nach paulinischer Anschauung dieser verklärte Leib das Resultat seiner Lebensgeschichte ist, die leibhafte Ausprägung einer inneren Entwicklung und Vollendung, die erst mit der irdischen Geburt begonnen hat, kann er denn, ehe er diese Lebensgeschichte vollendet, ja ehe er sie angetreten hatte, absolut derselbe gewesen sein wie in Folge derselben? Man erwäge doch, was in der Weltanschauung des Apostels der Leib überhaupt ist, — nicht eine wesenlose, rein äußerliche Hülle, die im Tode schlechthin abfällt, sondern ein Factor der Persönlichkeit von sittlicher Bedeutung, von wesentlicher Unvergänglichkeit, mit einem Worte, der absoluten und darum leiblosen Persönlichkeit Gottes gegenüber die Selbständigkeitsbasis der abbildlichen Persönlichkeit. Kann denn nun Christus selbständig-abbildliche Persönlichkeit gewesen sein auch schon ohne diese Basis? Oder soll der Leib allein für seine Persönlichkeit indifferent sein und von ihm gleichwohl in alle Ewigkeit getragen werden?

Wir sind zu Ende mit unsrem Nachweis, daß auch bei Paulus keine andere Christologie vorliegt als die, welche wir seither von allen Stimmen des Neuen Testaments verkündigen hörten, eine Christologie, welche die menschlich-geschichtliche Natur und Entwicklung Christi weder dualistisch ergänzt noch doketistisch verkürzt. Wir glauben diesen Nachweis möglichst vollständig geführt zu haben: wir haben die Grundanschauung von Christo als dem urbildlichen Menschen durchzuführen vermocht nicht allein an den Aussagen über sein geschichtliches und verherrlichtes Dasein, sondern auch an der Präexistenzlehre des Apostels, von der wir fanden, daß sie nach Art der ganzen Logoslehre, der sie angehört, die wahrhaft menschlich-geschichtliche Persönlichkeit Christi nicht blos zuläßt, sondern erfordert. Haben wir, oder vielmehr hat Paulus durch diese Christologie die Gottheit Christi verleugnet oder verkürzt? Ein verständiger Begleiter des Ganges unsrer Untersuchung wird so nicht fragen, vielmehr längst gesehen haben, daß ja vermöge der Congruenz der Begriffe „Urbild der Menschheit" und „Ebenbild der Gottheit" die recht verstandene Urbildlichkeit Christi nichts andres ist als seine wahre und ewige Gottheit. Indeß ist es mit Rücksicht auf das Ungewohnte dieses Begriffsverhältnisses wohl nicht überflüssig, schließlich den anthropologischen, von der Menschheitsidee aufsteigenden Gang der paulinischen Christologie in einen theologischen, von der Idee Gottes herniedersteigen-

den umzusetzen. Wir thun damit nichts andres, als was Paulus selbst gethan hat, indem er seinen früheren anthropologisch gerichteten Lehrbriefen auf gegebene Veranlassung den theologisch gerichteten Kolosserbrief an die Seite stellte, und wenn wir uns hiebei etwas freier gehen lassen und weniger die Form rein exegetischer Combination festhalten, so wird es möglich sein, auf diesem Wege unserer ganzen Untersuchung einen gewissen dogmatisirenden Abschluß zu geben.

Gehen wir aus von der Trinitätslehre des Apostels. Die Trinität, welche Paulus mit ausdrücklichen Worten zu lehren pflegt, ist allerdings zunächst nur die ökonomische: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen" 2 Cor. 13, 13 (vgl. 1 Cor. 12, 4—6 und ähnliche Zusammenstellungen von „Gott, Herr und Geist"). Ist es doch auch diese Trinitätslehre allein, welche das religiöse Bewußtsein in seiner Unmittelbarkeit erfordert: Gott in Christo sich zu uns herablassend, um uns mit ihm zu versöhnen, und im heiligen Geiste bei uns einkehrend, um in uns zu wohnen und zu walten, ohne daß er durch seine vollkommene Einwohnung in Christo und seine werdende Einwohnung in den Gläubigen aufgehört hätte, als der Vater unseres Herrn Jesu Christi und auch unser Vater über uns in Herrlichkeit zu thronen. Das, und nicht eine speculative Anschauung über das transscendente Verhältniß Gottes zu sich selbst und in sich selbst, ist dem Apostel die Hauptsache gewesen und sollte es noch heute auch uns sein; jedes speculative Eingehen auf den transscendentalen Grund dieser geschichtlich offenbaren Dreieinigkeit Gottes kann nur den Sinn und Zweck haben dieselbe zu bestätigen und zu begründen. Aber allerdings, es ist eine solche Begründung und Bestätigung sobald nicht mehr zu entbehren, als es eine christliche Speculation und Theologie gibt oder bedarf. Wenn Gott mit seiner ganzen Fülle mitten unter uns in Jesu von Nazareth wohnen kann, ohne darum minder als sein und unser himmlischer Vater über ihm und uns zu verharren, wenn er dieselbe Gottheitsfülle, die er in Christo hat wohnen lassen, in die Gemeinde der Gläubigen ausgießen kann, ohne sie darum von seinem verherrlichten Sohne irgend zurückzuziehen, so führt das mit Nothwendigkeit auf eine im Wesen Gottes begründete Selbstunterscheidung, vermöge deren Gott ebenso völlig in einem Andern (nämlich in Christo und wieder in der Gemeinde) zu sein vermag, wie er ewig und unwandelbar in sich selbst ist. Und ist Gott das absolute Sein, in welchem ethische und metaphysische Vollkommenheit eins ist, d. h. der absolut Gute oder „die Liebe" (— und diese unübertreffliche johanneische Erklärung des göttlichen Wesens ist auch aus des Paulus Herzen geschrieben —), so kann es sich auch gar nicht anders verhalten; denn die Liebe ist ja eben die (allein sittliche) Selbsthingabe und Selbstmittheilung, welche auf unveräußerlicher Selbstbewahrung beruht. Es ist diese im Wesen Gottes als

der Liebe begründete Selbstunterscheidbarkeit oder Fähigkeit sich selbst hinzugeben und mitzutheilen ohne sich irgend selbst zu verlieren, was man gewöhnlich die ontologische Trinität nennt:*) wir haben schon oben bemerkt, daß auch sie in diesem Sinne unserm Apostel nicht fremd ist. Wenigstens in der Form der Andeutung spricht er sie aus Eph. 4, 6, indem er den *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων* als den *ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν* Seienden charakterisirt, als den, der zugleich über allen zu stehen, durch sie hindurchzureichen, und in ihnen zu wohnen vermöge; wobei zur Unterscheidung dieser Trinitätsidee von der kirchlichen zu beachten ist, daß ihr zufolge nicht zur Person des „Vaters" eine zweite und dritte hinzukommt, sondern die einige und alleinige absolute Persönlichkeit, — der *θεὸς καὶ πατήρ*, wie Paulus ausdrücklich sagt, drei in seinem Wesen begründete Daseinsweisen (— Hypostasen im ursprünglichen Sinne des Wortes —) umfaßt. Die erste dieser Daseinsweisen ist die der Selbstbewahrung, das ruhige Stehenbleiben über allem Werden und wandellose In-sich-selbst-Verharren; für sie gibt es, da Gott in ihr lediglich er selbst bleibt, auch keinen andern Namen als den Namen Gottes überhaupt, — *ὁ θεὸς καὶ πατήρ*. In dieser ersten Existenzform ist Gott *ἀόρατος* (Kol. 1, 15), d. h. nicht blos unsichtbar für Leibesaugen, sondern verborgen, unzugänglich, in sich verschlossen (1 Tim. 6, 16): nun aber kann er, weil er die Liebe ist, nicht in sich verschlossen bleiben, sondern will aus sich heraus- und ins Werden eingehen, und so kommts zur zweiten Daseinsweise, der Daseinsweise der Selbsterschließung und Selbstverleugnung, wie sie im Wesen der Liebe begründet ist. Gott setzt sein eigenes Wesen in einer zweiten Existenzform, in der Form des Andersseins, also nicht wieder als fertige Person, sondern als werdefähiges Princip, nicht wieder als puren Gott, sondern als Inbegriff aller Kreatur; er setzt, mit Paulus zu reden, ein Ebenbild seiner selbst aus sich hervor, welches das Urbild der Welt und in der Welt insonderheit das Urbild des Menschen ist (Kol. 1, 15—16). Wenn er nun aber so sich selbst als Princip eines Andern, nämlich der Kreatur setzt, so thut er das nur zu dem Ende, um sich auf freie Weise mit diesem Andern in eins zu setzen oder es heiligend und beseligend zu erfüllen, und so muß endlich noch eine dritte Daseinsform für ihn möglich sein, die der liebenden Selbstmitthei-

*) Der Name „ontologische Trinität" ist freilich, insofern als er einen Gegensatz zur „ökonomischen" bilden soll, ein unvollkommener, denn — wie wir sehen werden — die ontologische Trinität in ihrer biblischen Idee ist selbst schon ökonomisch, d. h. sie ist nicht eine Trinität des in sich verschlossenen, sondern des aus sich herausgehenden und auf Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung eingehenden Gottes. Und dennoch Wesenstrinität, denn wenn das Wesen Gottes Liebe ist, so ist's eben sein Wesen, sich zu offenbaren und sich mitzutheilen.

lung ans Andre und Aneignung desselben, die Existenzform als heiliger Geist. Nur daß das selbständige Hervortreten dieser Hypostase das Vorhanden- und Empfänglichsein eines Andern bereits voraussetzt und darum, wo von der Selbstunterscheidung Gottes behufs der Weltschöpfung gehandelt wird, vom heiligen Geiste als solchem noch nicht die Rede sein kann.

So ist die ontologische Trinität des Apostels allerdings eine vor- und überweltliche, aber keineswegs eine von der Welt absehende, vielmehr ist die Idee der Welt, wie sie in der Idee des Menschen gipfelt, nach Paulus ewig in Gott und ein wesentliches Moment seines dreieinigen Wesens (vgl. 1 Cor. 2, 7; Eph. 1, 4 f.). Sie gerade bildet den unterscheidenden Charakter der zweiten Hypostase von der ersten und motivirt hiedurch die Selbstunterscheidung Gottes überhaupt, während es in der kirchlichen Trinitätslehre an einem solchen charakteristischen Unterschiede und somit an einem Inhalt und Beweggrund der ganzen Selbstunterscheidung Gottes gebricht*). Es ist damit keineswegs die Ewigkeit der wirklichen Welt oder ihre unfreie Nothwendigkeit für Gott behauptet; vielmehr könnte sich Gott an der herrlichen Vollkommenheit seiner Idee, d. i. seines Ebenbildes, welches der Welt Urbild ist, genügen lassen, — wenn er nicht eben wieder die Liebe wäre, die Liebe, die ja die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit ist und daher zur Verwirklichung ihres ewigen Wesensgedankens einen ebenso freien als nöthigenden Drang hat**). So kommt

*) Indem die kirchliche Trinitätslehre die zweite Hypostase ganz wie die erste pure als gottheitliche Person setzt, zerstört sie — von allen anderen Schwierigkeiten abgesehen — alles das, was den biblischen Logos im Unterschiede vom Vater oder h. Geiste zum Offenbarungsprincip und Weltvermittler macht, denn mittelst eines Ebenbildes, das nicht zugleich Urbild eines Anderen, eines außergöttlichen Seins ist, ist Gott um kein Haarbreit weniger ἀόρατος denn zuvor und dem Werden einer Welt um keinen Schritt näher gekommen.

**) Eine verbreitete Lehrart läßt die ewige Liebe innerhalb der ontologischen Trinität ihr volles Genügen haben, und das hat auch gewiß seinen guten Sinn, wenn es nur die Allgenugsamkeit und Bedürfnißlosigkeit Gottes wahrhalten will. Aber dem freien Drang der Liebe sich herabzulassen, zu verleugnen und zu verschenken wird man damit durchaus nicht gerecht: er kann unmöglich an dem ewigen Sohn, wie ihn die Kirchenlehre denkt, sein Object haben, denn in diesem würde Gott ja nur seine abstracte Copie, mithin lediglich sich selber lieben, so daß hier die ewige Liebe ungefähr die ewige Selbstsucht wäre. Erst wenn der Sohn als ewiges Weltprincip, als ewiges Urbild der Menschheit gedacht wird, ist er ein wahrhaftiges Object der wahrhaftigen Liebe, weil er erst dann ein wahres Selbander Gottes ist. Dann aber kann auch weiter nicht verkannt werden, daß die Liebe des Vaters zu diesem Sohne auch zur Realisirung des Idealgehalts dieses Sohnes treiben muß, nur immer mit dem freien „Muß“, welches die Art der Liebe ist.

es aus dem freien Muß der ewigen Liebe zur wirklichen Welt, und in dieser Welt zur weiteren Liebesoffenbarung; die ontologische Trinität geht in die bereits in ihr angelegte ökonomische über, damit sich das ewige Ebenbild als Welt, als Mensch, als Gottmensch und durch diesen wieder als Gemeinde, deren Haupt er ist, und als weltumfassendes durch ihn zur Vollendung zu führendes Reich Gottes verwirkliche. Es ist dieser Uebergang aus der ontologischen in die ökonomische Trinität, den Kol. 1, 15 f. in großen Andeutungen zeichnet. Das „Ebenbild des Unsichtbaren" ist also der Inbegriff alles dessen, was da werden soll, — *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα.* Und nun tritt dies *ἐν αὐτῷ* Begründete auch durch ihn (*δι' αὐτοῦ*) ins außergöttliche Dasein, mit der Anlage, auf ihn, das Urbild, hinauszukommen (*εἰς αὐτόν*). *Τὰ πάντα* aber umfaßt alles, was im Himmel und auf Erden ist, doch so, daß — wie V. 18 zeigt — Himmel und Erde sich um die Menschheit als ihr Centrum bewegen. Zuerst freilich müssen *πάντα τὰ ἐνα οὐρανοῖς* gesetzt sein, die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*; es muß aus dem einheitlichen absoluten Princip die Vielheit der endlichen Principien und Potenzen sich heraussetzen, die Idealwelt, ehe die von ihnen zu bedingende Realwelt entstehen kann, — dennoch liegen in letzterer, auf Erden, in der Menschheit die Ziele Gottes. Warum? Weil die Idealwelt eines Stoffes bedarf, in dem sie sich realisiren könne; weil das Ebenbild Gottes die Basis einer vom göttlichen Sein total verschiedenen Existenz, der sinnlichen Existenz bedarf, um diejenige Selbständigkeit Gotte gegenüber zu gewinnen, welche die Voraussetzung einer freien, ethischen Entwicklung von Gott aus zu Gott hin ist. Im M e n s c h e n (und nicht im Engel) ist das göttliche Ebenbild in einen solchen Entwicklungsboden hineingepflanzt, in die *σάρξ;* darum laufen in ihm die Gedanken der ewigen Liebe zusammen. Aber nicht im ersten und überhaupt nicht im einzelnen Menschen ist das ewige Gottesbild in seiner Absolutheit angelegt, vielmehr ist jeder Einzelne nur eine individuelle Besonderung desselben, und erst diese Besonderungen alle zusammengenommen und zur Vollendung entwickelt, würden ein adäquates Gegenbild des ewigen Urbildes ergeben, denn die Menschheit ist von Gott als Gemeinschaft, als *ἐκκλησία* (V. 18), als Leib aus vielen einander ergänzenden Gliedern gedacht und gewollt. Vielleicht auf dem Höhepunkte einer normalen Entwicklung würde diese Gemeinschaft gegipfelt haben in Einem, der die absolute Verwirklichung des Urbildes, der *Ἀδὰμ πνευματικός,* und so der Fürst der Menschheit, das Haupt der Gemeinde gewesen wäre; aber die Entwicklung wird keine normale, sie irrt ab zur Entartung, und so muß Der als Heiland und Erlöser kommen, der ohnedas vielleicht als König, als Vollender gekommen sein würde. Denn der ewige Liebesgedanke gibt sich und die Welt nicht auf um der Sünde willen; inmitten des Irrgangs der kreatürlichen Freiheit bereitet Gott, ohne in denselben gewaltsam einzugreifen, ein Heil vor in der alttestamentlichen Oeconomie, über wel-

cher der künftige Retter bereits als leitender Genius schwebt (1 Cor. 10, 4 u. 9), und als endlich die rechte Zeit, das πλήρωμα τοῦ χρονοῦ gekommen, zeugt er hier sein ewiges Ebenbild in ursprünglicher Reinheit und Fülle in den Zusammenhang des entarteten Geschlechtes hinein um durch dasselbe alle zu seinem Bilde herzustellen, — das ist die „Sendung seines Sohnes ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, γενομένου ἐκ γυναικός, γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4; Röm. 1, 3), das ist die historische Person Jesu Christi. Nicht als ob sein Ebenbild dadurch, daß er es so in die Welt hineinzeugt, ihm selber entfiele; es verharrt in seiner ganzen Fülle ebensowohl bei ihm im Himmel, wie es in Christo Wohnung auf Erden macht, und insofern geht die ontologische Trinität nicht schlechthin in die ökonomische auf; und wie dürfte sie's auch, wenn Gott nicht auf unzulässige Weise ins Werden hineingezogen werden und so seiner Unwandelbarkeit verlustig gehen sollte?*) Gleichwohl thut das an der Absolutheit des Seyns Gottes in Christo nicht das Geringste ab, und so gewiß das Urbild in seiner vollkommenen Verwirklichung (2 Cor. 4, 4) identificirt werden darf und muß mit dem Urbild als solchem (Kol. 1, 15), so gewiß kann Paulus mit vollem Rechte sagen „Jesus Christus ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“, also die Selbstoffenbarung Gottes in Person, also Gott selbst in seiner persönlichen Offenbarung.

Und hiemit sind wir angelangt bei der Gottheit Christi im paulinischen, wir dürfen sagen, überhaupt im biblischen Sinne. Analysiren wir den Satz: „Jesus Christus ist das (absolute) Ebenbild Gottes“, so ent-

---

*) Daß auch Paulus das göttliche Offenbarungsprincip nicht so in Christo aufgehen läßt, daß es außerhalb desselben nicht existirte, geht schon daraus hervor, daß er Gott den Vater selbst als den διὰ πάντων, den Alldurchdringenden, Immanenten bezeichnet, der er doch nur vermöge des Logos ist, und daß er das δι' αὐτοῦ τὰ πάντα, das er vom Sohne sagt (1 Cor. 8, 6) ebenso gut wieder vom Vatergott selbst auszusagen vermag (Röm. 11, 36). Selbst von dem erhöhten Christus ist der Logos als solcher noch zu unterscheiden, denn wenn am Ende der Tage der Sohn zurücktritt, damit der Vatergott alles in Allen sei (1 Cor. 15, 28), so heißt das geradezu, daß der Sohn als mittlerische Persönlichkeit dem Logos ἄσαρκος als dem unmittelbaren Offenbarungsprincip Gottes, durch das allein Gott in Anderen sein kann, Platz macht. Wer an dieser Anschauung Anstoß nimmt und sie vielleicht für eine von mir erdachte ketzerische Neuerung betrachtet, der sei daran erinnert, daß diese Unterscheidung des extra carnem bleibenden und in carnem eingehenden Logos bereits orthodoxe altreformirte Lehre ist. Vgl. Schneckenburger, die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi S. 9 („mirabiliter enim e coelo descendit filius dei, ut coelum tamen non relinqueret“ ... „Sic λόγος naturam humanam sibi univit, ut totus eam inhabitet, et totus quippe immensus et infinitus extra eam sit“).

hält derselbe eine dreifache Thatsache und Wahrheit, welche als „Gottheit Christi" ausgedrückt werden kann: Christus ist *εἰκὼν τοῦ ϑεοῦ τοῦ ἀοράτου* einmal kraft ursprünglicher Anlage, weiter kraft freithätiger Entwicklung, endlich kraft himmlischer Verklärung. Das Kind, das *ἐκ γυναικός* und *ἐκ σπέρματος Δαυίδ* in der Fülle der Zeiten geboren wird, ist schon als solches der in die Welt gesandte „Sohn Gottes" (Gal. 4, 4; Röm. 8, 3), denn es trägt in der, von der Sünde abgesehen mit allen gleichartigen, sinnlichen Natur die göttliche und einzigartige Anlage, das Ebenbild Gottes und Urbild der Menschheit als absolutes zu verwirklichen, oder der *Ἀδὰμ πνευματικός*, der religiöse Universalmensch zu werden. Das ist die Gottheit Christi, daß wir so sagen, auf erster Potenz; sein höheres Lebensprincip, das Personbildende in ihm, ist der Logos, ist das Princip der göttlichen Selbstoffenbarung, ist Gott selbst in seiner persönlichen Herablassung zur Welt. Ist das etwas Geringeres als die Kirchenlehre uns bietet? Es ist eher ein Größeres, denn jemehr der Unterschied zwischen Gott und dem Logos verschärft und zu einem persönlichen gemacht wird, destoweniger ist es im vollen Sinne „Gott", der in Christo im vollen Sinn Mensch wird, sondern nur eine einzelne und zwar irgendwie doch subordinatianisch zu denkende göttliche Person wird nicht eigentlich Mensch, sondern läßt nur die Menschheit ein Stück ihres Lebens werden; je mehr dagegen die Unzertrennlichkeit und persönliche Einheit des Logos mit Gott selbst betont wird, desto vollere Wahrheit hat das große Wort von der „Menschwerdung Gottes". — Aber allerdings kann Paulus nicht mit der Kirchenlehre die Gottheit Christi auf diesen einen Punkt, auf die ursprüngliche Anlage beschränken. Er weiß, daß Gott Geist und Liebe, d. i. absolutes ethisches Leben ist, welches sich nicht lediglich durch einen Allmachtsact, nicht ohne einen ethischen Proceß vermenschlichen kann. Und so legt er entscheidenden Werth darauf, daß der geborne Sohn Gottes freithätig wird, was er von Natur ist, daß er das von seinem Vater Ererbte erwirbt um es zu besitzen; mit einem Worte, daß er in jenen Phil. 2, 6 f. beschriebenen Proceß des Gehorsams eingeht, dessen unverbrüchliche Durchführung ihm die absolute *εὐδοκία* Gottes und ebendamit das erringt, was Kol. 1, 19 geschrieben steht, das *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν (ὁ ϑεὸς) πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.* Diese durch freien Gehorsam verdiente, aus freiem Wohlgefallen gewährte absolute Einwohnung Gottes in Christo ist die „Gottheit Christi" auf zweiter Potenz; durch die Verselbständigung des Sohnes zur menschlichen Gotte gegenüber freien Persönlichkeit und durch die absolute Hingebung, zu der allein er diese Freiheit verwerthet hat, ist die an sich seiende Einheit zwischen Vater und Sohn zu einer ethisch vermittelten Einheit geworden, und wer kann leugnen, daß in dieser ethischen Vermittelung eine weit tiefere, innigere und beiden Seiten gemäßere Einigung des göttlichen und des

menschlichen Wesens gegeben ist als der bloße Allmachtsact der Kirchenlehre sie zu setzen vermag? — Ist nun aber in dem bis zum Kreuze gehorsamen Christus das ewige göttliche Ebenbild im Material der irdisch-menschlichen Natur ethisch vollkommen verwirklicht, so muß es nun auch dies Material selber verklären und damit die ganze Person in die absolute Gemeinschaft Gottes erheben, und so läßt denn Paulus den ethisch vollendeten Gottmenschen ebensosehr kraft seines heiligen Anrechtes als vermöge der lohnenden Liebe des Vaters in jene gottgleiche Herrlichkeit eingehn, in der er den Rathschluß Gottes mit Menschheit und Universum von Stufe zu Stufe der Vollendung entgegenführt. Dies *ἴσα θεῷ εἶναι*, wie Paulus Phil. 2, 6—9 es nennt, diese Erhöhung, kraft deren ihm als dem unsterblichen und allwaltenden Mittler die allgemeine Anrufung und Anbetung gebührt, ist dann seine „Gottheit" auf dritter Potenz; allerdings eine in dieser ihrer höchsten Form gewordene und ihm vom Vater geschenkte (Phil. 2, 9) Gottheit, die darum auch in alle Ewigkeit eine dem Vater unterthänige bleibt, aber eine Gottheit, deren Gewordensein wir nicht leugnen könnten, ohne allem den Nerv durchzuschneiden, was uns an Trost und Hoffnung aus derselben zufließt. Denn ob eine von Ewigkeit gottgewesene Persönlichkeit kraft des ewigen Rechtes ihrer göttlichen Natur in ihre Herrlichkeit zurückgekehrt ist, das berührt die Menschheit durchaus nicht; aber daß ihr Vertreter, ihr Urbild und Haupt zu göttlicher Herrlichkeit emporgedrungen ist auf ächt menschlichem Wege, das ist die Bürgschaft ihres eignen Hinankommens zu der nämlichen Herrlichkeit und Vollendung.

So hat Paulus die Gottheit Christi so vollkommen wahrgehalten wie irgend denkbar, aber er hat sie wahrgehalten in durchgreifendster Einheit mit der Menschheit Christi, und eben darin liegt die Größe und Vollendung seiner Christologie. Der verklärte Christus ist gottgleich, aber er ist es als zu seiner gottgeschenkten Herrlichkeit eingegangener Fürst der Menschheit als vollendetes Haupt der Gemeinde. Der geschichtliche Christus ist gotteins, aber er ist es durch die absolute ethische Hingebung an den Vater, welche dessen *εὐδοκία*, in ihm seine ganze Fülle wohnen zu lassen, auf ihn herabzieht. Der präexistente Christus ist gottheitlich, *ὁμοούσιος* im tiefsten Sinne des Wortes, aber er ist auch schon menschheitlich, ist als absolutes Ebenbild Gottes von selbst schon das himmlische Urbild der Menschheit. Gerade dieser letztere Gedanke, der Grundgedanke der paulinischen Christologie, ist theologisch von dem allergrößten, nur leider trotz Schleiermachers Versuch ihn wiederzubeleben, noch kaum erkannten und gewürdigten Werthe. Durch diese ihm eigenthümliche Fassung der auf Christum angewandten Logoslehre, durch die in ihrer Congruenz erfaßten und in den Mittelpunkt gestellten Ideen des Urbildes der Menschheit (*ἄνθρωπος ἐπουράνιος*) und des Ebenbildes Gottes (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ*)

hat Paulus dem Dualismus der späteren Zweinaturenlehre entschiedner vorgebeugt als irgend ein andrer der neutestamentlichen Lehrer, obwohl sie in der Ausschließung derselben alle mit ihm einig sind; kraft dieser tiefsten und unübertrefflichen Vermittlung des Gottheitlichen und Menschheitlichen in Christo ist seine Christologie die Krone und Vollendung der ganzen neutestamentlichen Lehre von der Person des Erlösers und die positivste Vorarbeit für die Lösung der christologischen Aufgabe unsrer heutigen Theologie.

Schluß.

So schließt der volle Accord neutestamentlicher Lehrstimmen von Christo mit demselben Tone in höherer Octave, der seinen Grundton gebildet: mit dem synoptischen „Menschensohn", d. h. dem himmlischen Menschen hub er an, und in den paulinischen „anderen Adam", d. h. wieder den himmlischen Menschen tönt er aus. Und was in reicher Mannigfaltigkeit dazwischen liegt, synoptisches und johanneisches Selbstzeugniß, historische und speculative Apostelpredigt, das bildet alles eine große Harmonie, es stimmt alles in der Anschauung des urbildlichen Menschen, in dem das ewige Gottesebenbild sich geschichtlich verwirklicht, zusammen. Daß diese Lehre von der urbildlichen Menschheit Christi seine wahre und ewige Gottheit nicht aus-, sondern einschließt, daß also der Glaube bei ihr im Vergleich mit der kirchlichen Christologie nichts verliert, im Gegentheil erst die rechte Einheit des Göttlichen und Menschlichen gewinnt, das haben wir noch zuletzt an dem ausgebildetsten der neutestamentlichen Lehrbegriffe andeutungsweise nachgewiesen, und wenn es nichts anderes als die feinere und treuere Auslegung der h. Schrift ist, was wir der überlieferten Christologie entgegengestellt haben, so kann ein evangelischer Standpunkt es auch von vornherein gar nicht anders erwarten. Die dogmatische Entwicklung und Verwerthung des gewonnenen Ergebnisses ist, soweit sie sich uns nicht in die exegetische Erörterung von selbst verschlungen hat, nicht Sache dieser biblisch-theologischen Arbeit; nur auf die apologetische Bedeutung desselben sei es — im Hinblick auf einiges einleitend Bemerkte — gestattet, noch zum Schlusse mit zwei Worten hinzuweisen.

Das erste bezieht sich auf die nachgewiesene Einhelligkeit der neutestamentlichen Christologie. In einer beifällig aufgenommenen Ausführung seines petrinischen Lehrbegriffs sucht Weiß zu zeigen, wie eine doppelte Betrachtungsweise der Person Christi nebeneinander durchs Neue Testament laufe, eine historische, die von der demüthig-menschlichen Erscheinung Christi ausgehend seine göttlichen Eigenschaften als mitgetheilte ansehe, und eine speculative, die von seiner vorzeitlichen Herrlichkeit ausgehend sein geschichtliches Leben unter den Gesichtspunkt vorübergehender Erniedrigung stelle

und seine göttlichen Eigenschaften als ihm ursprünglich eignende betrachte.*) Und allerdings, wenn man wie Weiß mit einer sonst unbefangenen Würdigung der neutestamentlichen Christologie die orthodoxe Auffassung der Präexistenz vereinigen will, wird kaum etwas anderes übrig bleiben als die Annahme einer solchen Duplicität. Gleichwohl weiß ich nicht, ob der negativen Kritik von Seiten der gläubigen Theologie ein bedenklicheres Zugeständniß gemacht werden könnte. Wäre es wirklich an dem, daß solche zwei einander ausschließenden christologischen Anschauungen durchs Neue Testament liefen, eine historische und eine speculative, dann würde aus Gründen, die auf der Hand liegen, nicht die speculative den Vorzug verdienen, wie Weiß will, sondern vielmehr die historische, und so kämen wir anstatt zur Kenotik, durch welche Weiß beiderlei Anschauungen zu vermitteln meint, vielmehr zu dem Baur-Straußschen Standpunkt, nach welchem der unmittelbare Geschichtseindruck Jesu nur eine ebionitische Ansicht von ihm zu erzeugen vermocht und erst religiöse Poesie und Speculation dies ebionitische Christusbild allmählich doketisirt und vergöttert hätte. Meint doch die negativ-kritische Schule diesen allmählichen christologischen Bildungsproceß noch Stufe um Stufe im Neuen Testament nachweisen zu können, bekanntlich in der Art, daß die höheren Stufen, wie der Kolosser- und Hebräerbrief und vor allem das Evangelium Johannis sie darstellt, nicht mehr ins apostolische Zeitalter fallen dürfen, sondern in das dem Geschichtseindruck Christi bereits ferngerückte und phantastischer Speculation über ihn hingegebene zweite Jahrhundert. Alle diese kritischen Gespenster verschwinden, wenn die von uns gegebene Darstellung der neutestamentlichen Christologie exegetisch begründet ist. Ist bei allen Unterschieden, die zwischen synoptischer und johanneischer Darstellung, zwischen petrinischer und paulinischer Lehrart walten mögen, eine einheitliche Grundanschauung von der Person Christi durchs ganze Neue Testament hindurch erweislich, eine Grundanschauung, ebensoweit entfernt von ebionitischer Dürftigkeit als von doketischer Phantasterei, in allen ihren Formen ebensowohl mit festen Füßen auf der Erde stehend wie mit dem Haupte in den Himmel ragend, — dann kann dieselbe nicht das allmähliche vielstufige Erzeugniß gemeindlichen Denkens und Dichtens sein, sondern nur der unmittelbare Reflex der alle Individualitäten der Jünger und alle Geistesrichtungen der Zeit überwältigenden Persönlichkeit Jesu. Und damit ist dann — bei allen schwebenden Einzelfragen der Kritik und unter wesentlicher Förderung auch ihrer zu günstigem Entscheid — jedenfalls die wesentliche Wahrheit des neutestamentlichen Geschichts- und Lehrzeugnisses von der Person Christi geborgen.

Der andere Punkt von apologetischem Interesse, auf den wir noch hin-

*) Weiß, Petrin. Lehrbegriff, S. 235.

deuten wollen, betrifft den eigenthümlichen Gehalt der von uns herausgestellten Christologie. Wir haben von Anfang unsrer Darstellung darauf hingewiesen, daß es der negativen Kritik gegenüber darauf ankomme eine denkbare Christologie aufzustellen, d. h. eine solche, die eine wahrhaft einheitliche und menschliche Lebensgeschichte Jesu gestatte. Denn daß die kirchliche Lehre von der Person Christi das nicht thue, das haben wir nicht nur ebendort nachzuweisen gesucht, sondern es gesteht es auch fast die gesammte conservative Theologie der Gegenwart ein, indem sie den Dualismus und Doketismus der chalcedonensischen Lehre durch die kenotische Theorie zu verbessern bemüht ist. Aber auch diese neuerdings so beliebte Kenotik leistet mit nichten, was sie mit dem ungeheuren Aufwand einer ins ewige Leben des dreieinigen Gottes hineingetragenen Wandelbarkeit und Selbstvergessenheit anstrebt, die Möglichkeit einer wahrhaft menschlichen Entwicklung des geschichtlichen Christus. Ist das Innenleben des Sohnes Gottes auf Erden, wie es nach dieser Anschauung sein muß, nichts anderes als das allmähliche Sich=auf=sich=selbst=Besinnen und Wieder=zu=sich=selbst=Kommen der zweiten Person der Trinität, so bildet dasselbe bei aller scheinmenschlichen Allmählichkeit einen mit metaphysischer Nothwendigkeit sich vollziehenden Proceß, in welchem wohl ein Zunehmen an Weisheit Raum hat, aber kein Zunehmen an Gnade, kein Versuchtwerden gleich uns, keine Möglichkeit des Sündigens und darum auch kein menschlich=sittlicher Sieg über die Sünde, wie ihn der *δεύτερος Ἀδάμ* als solcher für uns erkämpfen muß. Dieser wie der altkirchlichen Theorie gegenüber ist also Strauß vollkommen im Rechte, wenn er sagt, ein solcher Christus ist kein wirklicher Mensch, kein psychologisch denkbares, geschichtlich mögliches Wesen, ein solcher Christus hat nie gelebt. Aber er ist mit nichten im Rechte, wenn er das von dem „Christus des Glaubens" schlechtweg behauptet und denselben als einen ungeschichtlichen dem „Jesus der Geschichte" entgegenstellt. Indem die von uns nachgewiesene biblische Christologie die Person Christi nicht zusammensetzt aus einer göttlichen und einer menschlichen Natur, von denen jene die Persönlichkeit fertig mitbringt und diese im Unterschied von allen anderen Menschen derselben entbehrt, sondern Christum durchaus aufnimmt in das allgemeine Schema menschlicher Natur und nur das göttliche Princip, das in ihm wie in jedem andern das Personbildende ist, eigenthümlich bestimmt, — indem sie als dies höhere Princip in ihm allerdings das ewige göttliche Offenbarungsprincip selbst denkt, welches die zweite Hypostase der göttlichen Trinität ist, aber es denkt als Princip, als menschlich=sittlich auszuwirkende Anlage, wie eine solche in immer neuer Eigenthümlichkeit jeder menschlichen Lebensgeschichte zu Grunde liegt, setzt sie nichts zu viel und nichts zu wenig, um eine vollkommen einheitliche und wahrhaft menschliche Lebensentfaltung zu gewinnen, die gleichwohl von der Wurzel bis in den Wipfel hinein eine ganz einzigartige und

wahrhaft göttliche ist. Hier also fallen alle die Straußschen Einwände von psychologischer Undenkbarkeit und historischer Unmöglichkeit weg, und es bleibt der verneinenden Kritik nichts übrig als ihre alte petitio principii, daß das ideell Vollkommene das geschichtlich Unmögliche sei, daß die Idee selbst einen der Idee vollkommen gemäßen Menschen nicht dulde. Was aber wiegt der Straußsche Satz, „die Idee liebt es nicht ihre ganze Fülle in ein Exemplar zu ergießen", gegen den paulinischen: „Es war Gottes Wohlgefallen in Ihm seine ganze Fülle wohnen zu lassen."? Jener ein dogmatisches Vorurtheil, das die Thatsache meistern will, ohne auch nur mit einem gesunden Denken zu stimmen; dieser ein Satz gläubiger Erfahrung, wider den die Vernunft nichts und für den die Geschichte alles zu sagen hat.

Druck von Trowitzsch und Sohn in Berlin.





